Nicolai Hartmann

Nuove vie dell'ontologia



CLASSICI DEL PENSIERO

ELS
LA SCUOLA

NICOLAI HARTMANN

Nuove vie della ontologia

Traduzione, introduzione e note
a cura di
Giancarlo Penati

EDITRICE LA SCUOLA

IL PENSIERO

CLASSICI DELLA FILOSOFIA COMMENTATI

NICOLAI HARTMANN

NUOVE VIE DELL'ONTOLOGIA

Introduzione, traduzione e note
a cura di
GIANCARLO PENATI

EDITRICE LA SCUOLA

Titolo originale dell'opera:
NEUE WEGE DER ONTOLOGIE
(W. Kohlhammer - Stuttgart, V^a Ristampa, 1968)

OFFICINE GRAFICHE « LA SCUOLA » - BRESCIA
[5800/MS]

INTRODUZIONE

NOTIZIE BIOGRAFICHE

Nicolai Hartmann nacque a Riga il 20 febbraio 1882 ed in gioventù frequentò le università di Tartu e di Pietroburgo, ascoltando in quest'ultima le lezioni del pensatore russo Nikolaj Losskij, orientate in senso mistico-religioso, e destinate a una singolare influenza sulla sua formazione di pensatore sia in senso positivo che negativo [1]. All'età di ventitre anni si recò in Germania per ivi rimanere per il resto della sua vita e dal 1905 lo troviamo a Marburg alla scuola dei celebri neokantiani Hermann Cohen e Paul Natorp, l'indirizzo filosofico dei quali egli seguì per un certo periodo. Conseguì l'abilitazione all'insegnamento universitario a Marburg con gli scritti *Platos Logik des Seins* e *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik* (1909) di ispirazione appunto neo-kantiana.

[1] Cfr. F. BARONE, *Il pensiero di N. Hartmann,* Introduzione a *La fondazione dell'ontologia,* trad. ital., Milano, Fabbri, 1963, p. 12; F. SIRCHIA, *N. Hartmann, Dal neokantismo all'ontologia,* Milano, Vita e Pensiero, 1969.

A partire dal 1912 entrò in contatto con la problematica fenomenologica, sviluppata proprio in quegli anni da Husserl, traendone stimolo ad un ripensamento del problema di una rifondazione critica del sapere e, in particolare, dell'ontologia a base fenomenologica ma oltrepassante i limiti della fenomenologia « pura »: posizione questa con cui inizia l'attività dello Hartmann maturo, a partire dal 1921, con l'opera *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Fondamenti di una metafisica del conoscere),* che già sviluppa la critica sia all'idealismo e al neokantismo, sia alla fenomenologia husserliana. Negli anni in cui insegna a Marburg, chiamato dal 1922 a succedere al Natorp, Hartmann entra in contatto con il pensiero di Heidegger (suo collega per un triennio nella stessa università) non accogliendone però l'impostazione « soggettivistica » fondamentale, e con quello di Scheler, di cui diviene collega nell'insegnamento a Colonia a partire dal 1925, e del cui pensiero risente l'*Ethik* hartmanniana, pubblicata nel 1926.

Passando da Colonia a Berlino nel 1931, chiamato alla cattedra di filosofia di questa università dopo la rinuncia di Heidegger, vi completa le ricerche iniziate a Colonia, pubblicando *Das Problem des geistigen Seins* (*Il problema dell'essere spirituale,* 1933) continuo confronto con la problematica hegeliana e tentativo di condurre in modo fenomenologicamente corretto e su basi realistiche una teoria completa e critica dell'essere spirituale. Dal 1945 al 1950, per un ultimo quinquennio di attività accademica all'università di Gottinga, rielabora e approfondisce lo studio della realtà nel suo complesso già iniziato e portato innanzi nelle opere del periodo berlinese (soprattutto in *Möglichkeit und Wirklichkeit, Possibilità e libertà,* 1938, e in *Der Aufbau der realen Welt, La costruzione del mondo reale,* 1940), sia nella *Philosophie der Natur* (*Filosofia della natura,*

1950), sia con particolare riguardo ancora alla sfera dell'essere spirituale e dei suoi valori, nella postuma *Aesthetik* (*Estetica,* 1953). La vita del filosofo, esternamente raccolta e poco appariscente, schiva di onori mondani e pure di atteggiamenti propagandistici sul piano culturale, ma ricca di un'attività testimoniata da numerosissime altre opere e svoltasi per tutto un quarantennio di lavoro accademico, si chiudeva il 9 ottobre 1950.

L'attualità di Hartmann: teoresi e storicità

All'inizio di uno studio sulla filosofia hartmanniana composto soltanto tre anni or sono [2], notavamo la sua scarsa o comunque non troppo estesa « attualità » e notorietà, dovuta al fatto di non potersi prestare a « strumento di affermazioni ideologico-filosofiche a sfondo pratico-occasionale, né di geniali rivelazioni e denunce brillanti e popolari ». Pure proprio in quest'ultimo triennio l'interesse per Hartmann è talmente aumentato anche in Italia, da poter dire che la situazione precedente, limitante il suo studio a un ristretto ambito di specialisti, è progressivamente mutata.

Forse proprio la serietà critica, la neutralità ideologica della ricerca hartmanniana, il suo procedere contro corrente e in modo indipendente, richiamandosi ai fatti e non indulgendo a soluzioni affrettate, il suo sottolineare i persistenti limiti problematici del sapere, l'inadeguazione fra pensiero e conoscenza da un lato, realtà ed esperienza dall'altro, esprimono ormai molto più e meglio di tanti ambiziosi programmi e di tante fideistiche

[2] G. Penati, *Alienazione e verità,* Brescia, Paideia, 1972, p. 35.

sicurezze la coscienza di un'epoca forse più di ogni altra, nella storia umana recente, incerta e inquieta circa il suo senso presente, circa il suo destino futuro. Il fatto che Hartmann non drammatizzi affatto questa « situazione », come invece fa gran parte del pensiero esistenziale, ma la riconduca a una struttura di fondo dell'essere e non ne tragga una conclusione facilmente scettica o pragmatico-fideistica, ma incentivo a procedere nello sforzo di chiarificazione analitica del reale, appunto mediante l'« analisi categoriale », sembra rispondere a una razionalità umana matura, capace di liberarsi dagli isterismi positivi e negativi del razionalismo assoluto e del relativismo storicistico.

Il metro di questo rinascente interesse è dato dalle traduzioni italiane delle opere maggiori del filosofo, apparse di recente: iniziando da *La fondazione dell'ontologia*[3], sino ai tre volumi dell'*Etica*[4], a *Il problema dell'essere spirituale*[5] e a *La filosofia dell'idealismo tedesco*[6], i testi hartmanniani essenziali sono ormai accessibili al lettore italiano di media cultura e ne fanno entrare i temi nella discussione speculativa, critica e problematica in corso. Una nuova serie di presentazioni e saggi[7] accompagna questa rinnovata impostazione degli studi hartmanniani in Italia, che si spera possa rendere meglio adeguata l'attenzione — certo in taluni ambienti seria e di antica data[8], ma nel complesso piuttosto marginale — manifestata dalla cultura italiana sino

[3] *Op. cit.*, a cura di F. Barone, Milano, Fabbri, 1963.
[4] Napoli, Guida, 3 voll., 1969-70 e 1973, a cura di V. Filippone Thaulero.
[5] Firenze, La Nuova Italia, 1971.
[6] Milano, Mursia, 1972, a cura di V. Verra.
[7] Cfr. F. Di Gregorio, *Studi hartmanniani in Italia*, in « Il Pensiero », XVI (1971), pp. 70-85; R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann*, Roma, Ubaldini, 1972.
[8] Cfr. la bibliografia al termine di questa Introduzione.

al 1970 per un pensatore che si avvia ad essere uno dei più ' classici ' rappresentanti della filosofia del nostro tempo.

In attesa di meglio sviscerare, sia pure in sintesi, i temi della filosofia hartmanniana, è opportuno già qui sottolineare un importante insegnamento emergente da essa. Una posizione teoretico-critica ben precisa, quale quella hartmanniana, anziché fare da ostacolo all'intellezione della storia del pensiero, o svalutarne il procedere, sembra invece facilitarne l'accesso, avviarne lo studio, la comprensione, la valutazione positiva. Alla storia della filosofia, partendo da rigorose basi ontologico-critiche, Hartmann ha dedicato in effetti gran parte della sua attività, giungendo a comporre ne *La filosofia dell'idealismo tedesco* un'opera di interpretazione obbiettiva veramente importante e chiarificatrice, e dimostrando che l'effettiva comprensione critica dell'essere, inteso nella sua trascendenza problematica, affermato e mantenuto inesauribile rispetto alla sfera della coscienza e alle strutture schematiche della ragione storica, anche a quelle tanto duttili e penetranti della dialettica, è condizione prima e indispensabile per una non banale e non riduttiva considerazione della storia, in primo luogo della storia del pensiero.

In ciò l'opera hartmanniana, pure a sua volta coartata e velata, come vedremo, da una serie di riserve problematiche, apre la via al superamento della vieta e superficiale opposizione fra una teoresi intesa come rigidità astorica ed extratemporale, negatrice di ogni « novità », ed una storicità ritenuta sola e privilegiata fonte di « vita » e di progresso; essa indica viceversa nell'impegno critico-fondativo, ontologico, lo sforzo di coglimento di quel significato profondo dell'essere da cui soltanto anche la storicità può trarre coerenza e giustificazione.

Il problema della fondazione dell'ontologia

Il pensiero hartmanniano è tutto riassumibile in due successive tappe di costruzione: l'acquisizione di un fondamento metodologico-critico sicuro per il pensiero ontologico, atto a permettere l'edificazione di una « nuova » ontologia e a fissarne i principî e le categorie, e la messa in opera di queste categorie ontologiche per la conoscenza effettiva, concreta, del mondo reale nel suo complesso e per la collocazione in esso dell'uomo.

È proprio rispetto al primo di questi compiti, « fondamentale » per eccellenza, che la storia del pensiero, raffrontata con esso, assume un singolare significato, una funzione positiva: lo sforzo hartmanniano di procedere a una rifondazione critica dell'ontologia non è affatto preceduto da una negazione aprioristica e totale della storia del pensiero ontologico, bensì invece proprio è introdotto da un accurato esame della tradizione ontologico-metafisica occidentale, che ne mantenga ed amplii le acquisizioni dando loro nuovi sbocchi. Non nella rottura di tale tradizione, ma in continuità con essa, e sia pure in un suo parziale superamento o rettifica, Hartmann vede aprirsi le « nuove vie dell'ontologia ».

A grandi linee la valutazione hartmanniana della storia dell'ontologia si può desumere dalla Prefazione a *Zur Grundlegung der Ontologie (La fondazione dell'ontologia,* 1935). Gli accenni di rinascita della problematica ontologica presenti a quel tempo nel pensiero europeo vengono considerati da Hartmann insufficienti e non bene orientati, ma lo confermano tuttavia nella bontà della via intrapresa e lo fanno risalire a Cristiano Wolf come a colui che, nell'età moderna, ha raccolto in un'esposizione unitaria la problematica ontologica con la sua *Philosophia prima sive ontologia* (1730). Ma Wolf è il punto d'arrivo della tradizione classico-medie-

vale, a lui pervenuta attraverso Suarez, Duns Scoto e Tomaso d'Aquino, portatrice del problema essenziale « degli universali », quello cioè circa il valore conoscitivo delle categorie più universali dell'essere, delle categorie ontologiche appunto: hanno esse un valore soltanto mentale o ideale, o fanno conoscere caratteri generali, note fondamentali della realtà oggettuale? È così il problema stesso del valore del sapere, della sua capacità di far presa sulla realtà, come « metafisica » antica o come scienza contemporanea, a ricondursi al problema delle categorie ontologiche, della loro fondazione, deduzione e verifica.

« Benché sia stata spesso interrotta, messa in ombra e sommersa, la grande linea storica del problema ontologico risulta tuttavia chiara e univoca »[9]: così Hartmann riassume la sua valutazione della storia della ontologia, riconoscendo quale sua origine e prima essenziale determinazione la « metafisica » aristotelica. Ma egli chiarisce subito l'equivocità del termine metafisica, scartando come non valido il significato di teoria o dottrina del trascendente, dell'assoluto: quella di Aristotele è una ontologia ancora valida, quanto ai problemi ch'essa pone, non quanto alle soluzioni, appunto perché non è una « metafisica », ma bensì una teoria generale dell'essere, un primo tentativo di determinarne le categorie supreme.

Infatti se il nucleo problematico dell'ontologia è rimasto immutato, dopo l'avvento della nuova coscienza critica, segnatamente dopo Kant, un nuovo metodo, una ben altra cautela contro il modo deduttivo-aprioristico di procedere dell'ontologia antica, necessariamente si impongono: in questo « lavoro ricostruttivo il compito

[9] *La fondazione dell'ontologia,* cit., p. 74.

è quindi duplice: riacquistare nel suo patrimonio problematico l'antica ontologia e, al tempo stesso, staccarsi da essa »[10]. Accettare i problemi ontologici dalla tradizione, rifiutarne le soluzioni dogmatiche, affrontarli con coscienza critica e senza alcuna ansia di soluzioni « speculative », questo è il compito della « nuova ontologia » hartmanniana.

In tal modo essa si contrappone all'idealismo e a ogni relativismo soggettivistico, e si distingue dallo stesso criticismo kantiano, di cui pure per molta parte intende continuare l'opera. Kant, e conseguentemente e più gravemente l'idealismo trascendentale, che ne ha reso assoluti i presupposti soggettivistici, non hanno riconosciuto il carattere appunto *ontologico* di questi presupposti stessi, né in generale la necessità di ammettere, almeno problematicamente, appunto presupposizioni ontologiche. È di qui che muove il pensiero hartmanniano.

Fenomenologia e ontologia critica

Per superare sia il dogmatismo speculativo e « metafisico » di gran parte della tradizione classico-medievale, sia il soggettivismo ipercritico della nuova tendenza idealistica, Hartmann si avvale del metodo fenomenologico: di un assiduo confronto con dati e situazioni reali, effettuali, accertabili immediatamente e prescindenti da ogni « teoria », cioè come egli afferma « al di qua di realismo e idealismo »[11]. Ma il momento fenome-

[10] *Ibid.*

[11] Cfr. il saggio hartmanniano *Diesseits von Idealismus und Realismus,* in « Kant-Studien », XXIX (1924), pp. 160-206, e *La fondaz. dell'ontol.,* cit., p. 119. Ciò non significa che già i dati fenomeno-

nologico di Hartmann non è fine a se stesso, essendo diretto soltanto a porre le basi per una conoscenza critico-riflessiva delle strutture del reale in generale, ben al di là della sfera della coscienza, entro cui pare limitarsi il « sapere » fenomenologico-trascendentale [12].

Allo scopo di ristabilire il carattere naturalmente realistico dei fenomeni, prima e indipendentemente da ogni « teoria » ed anzi come base di ogni possibile teorizzazione successiva, Hartmann fa oggetto in primo luogo della sua indagine fenomenologica la conoscenza stessa, cioè il fenomeno stesso dell'apparire dell'essere a sé: il fenomeno senza il quale nessun altro fenomeno esisterebbe e che quindi si impone entro e alla radice di ogni altro. È quindi tramite una *fenomenologia del conoscere* che la fenomenologia hartmanniana trapassa in una teoria ontologica.

Ciò vien reso però possibile soltanto dal carattere di *trascendenza* che il fenomeno conoscenza rivela come essenziale alla sua struttura: come nel fatto stesso del conoscere si manifesta, la conoscenza è atto trascendente, intenzionale, di « comprensione » diretta verso il reale in quanto tale, e soltanto in un secondo tempo e conseguentemente capace di flettersi su di sé per cogliersi appunto nella sua natura. Alla costituzione dell'atto conoscitivo, di un atto cioè che sia *veramente conoscitivo,* occorre un riferimento essenziale, uno sbocco su di una realtà diversa e distinta dal conoscente, su di un oggetto che appunto « si opponga » o « stia contro » l'atto che lo coglie, come altro da esso, e come

logici non abbiano di per sé un valore realistico implicito: cfr. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin, De Gruyter, 1965 (V ed.), p. 1.

[12] Questa « accusa » di Hartmann alla fenomenologia, da lui designata « idealismo fenomenologico » (Cfr. *Grundzüge einer Metaph.,* cit., p. 169 ss.) vale soprattutto per il « primo » Husserl.

irriducibile ad esso. L'oggetto del conoscere può adempiere a tale funzione rispetto al conoscere stesso, e concorrere perciò a costituirlo, soltanto *se non si riduce a mero oggetto del conoscere,* se è trans-obiettivo, anzi infine soltanto se é indifferente al suo essere o non essere conosciuto, e in ultima analisi non mai esauribile dal conoscere.

Tramite questo suo sommario risultato — accuratamente confermato nei testi hartmanniani dall'esame delle cosiddette « antinomie » della conoscenza [13] — la fenomenologia del conoscere costituisce criticamente o almeno pone in campo l'oggetto dell'ontologia e trapassa in essa, dando luogo alla possibilità di una teoria dell'essere in generale; ma poiché quest'essere è « dato » appunto problematicamente come una sorta di « noumeno », di « in sé » reale in quanto trascende di continuo ciò che di esso si può determinare, conoscere, la nuova ontologia critica nasce problematica, o « aporetica », come Hartmann la definisce.

Nuova ontologia e metafisica

Una delle caratteristiche che Hartmann più frequentemente sottolinea nella nuova ontologia critica è infatti il suo carattere non dogmatico, non definitivo nelle conclusioni, bensì problematico, aporetico; e il suo corrispondente metodo a larga base fenomenologica, il suo doversi di continuo riferire ai dati dell'esperienza e della scienza, il suo procedere non aprioristico-speculativo. Sono questi due aspetti del resto a distinguere nettamente e definitivamente la nuova dalla « vecchia » ontologia.

[13] Cfr. *La fondaz. dell'ontologia,* cit., pp. 257-265.

L'uno e l'altro aspetto fanno capo alla concezione hartmanniana dell'essere « in sé », indifferente e inesauribile del conoscere, trascendente costantemente la sfera conoscitiva e non affatto « correlato » di essa, e se si vuole anche ' irrazionale ', se si intende questo termine in senso relativo e non assoluto, come tale da non pregiudicare il progresso delle ulteriori possibili ' relazioni ' fra l'essere e la ragione: concezione che già vedemmo emergente dalla sua critica all'idealismo e dal suo sviluppo positivo e originale dell'idea kantiana del noumeno, e che porta contraddittoriamente ad affermare l'essere trascendente rispetto al pensiero e in tale sua trascendenza (strutturale, non accidentale) indefinibile o almeno inesauribile, non circoscrivibile in una « teoria » definitiva.

Da ciò deriva il già accennato opporsi di Hartmann al pensiero « metafisico » inteso come tentativo di definizione globale e assoluta della realtà, di sua determinazione totale ed esaustiva, anticipatrice rispetto all'esperienza e alla ricerca ulteriore. Al pensiero « metafisico » di questo tipo Hartmann dà un apprezzamento negativo; non soltanto lo considera aprioristico e dogmatico, non sufficientemente fondato, ma lo riconduce a motivazioni pratiche, di origine etica e antropologica. Esse si manifestano sia nel cosiddetto « pensare teleologico » [14] le cui modalità Hartmann stesso ha accuratamente studiato, sia in teorie e atteggiamenti costantemente presenti nella storia del pensiero, come l'ipotesi dell' « intellectus infinitus » [15] o il ribaltamento della

[14] Oltre all'insistente critica al finalismo insita in molti punti della presente operetta, cfr. N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, De Gruyter, 1951.

[15] Cfr. *Grundzüge einer Metaph.*, cit., pp. 312 ss.

condizionalità delle categorie, acutamente determinata proprio nell'operetta che qui presentiamo.

Lo « spirito », prendendo coscienza di sé e insieme delle strutture della realtà, non soltanto si ritiene, negativamente, sganciato e libero dal condizionamento delle determinazioni « inferiori » della realtà (materiale, fisica, sensibile), ma afferma di costituire di tali determinazioni in ultima analisi la fonte e la motivazione ultima. Da tale intuizione il passo è breve, allora, per un tentativo di « deduzione » delle categorie della realtà tutta dallo stesso « spirito », che prescinda da ogni confronto con i dati dell'esperienza e della scienza e proceda del tutto a priori in modo astratto e falsamente scientifico e « dialettico ». Allo stesso modo si tenta di procedere per una deduzione della storia stessa della vita spirituale, senza alcuna attenzione per quei fatti individuali e indeducibili, del resto strettamente legati nella loro origine e determinazione agli aspetti non spirituali della realtà, che sono della storia dello « spirito » la trama concreta.

Hartmann sottolinea di continuo il carattere antropologico, per non dire antropomorfico, e quindi niente affatto scientifico di tale sapere, e la necessità di sostituirlo quanto ai principî ed al metodo con un sapere veramente oggettivo, che non consideri a priori centrale la posizione dell'uomo nell'universo, ma ne studi la effettiva costituzione in base a dati di fatto e a connessioni reali. La stessa considerazione oggettiva va anzi estesa alla sfera dell'attività spirituale, a quella dei valori e dell'« essere ideale ».

L'« ontologia » hartmanniana mostra pertanto una singolare incapacità, anzi si dichiara esplicitamente non intenzionata a trattare delle questioni « metafisiche » per eccellenza dei « primi principî » e della causa ultima. Determinata infatti la situazione problematica irre-

solubile dell'essere in sé rispetto al conoscere, non resta che studiare sulla base delle determinazioni effettualmente constatabili come sia costituita la realtà nel suo complesso, senza pretendere di esaurirla risalendo a leggi generali e a priori necessarie per tutto il reale, ovvero a cause prime o ultime di carattere teologico.

Così da un lato Hartmann giunge a dubitare del valore generale e assoluto delle « leggi logiche »: « non si può dire con certezza quanto il reale corrisponda ad esse. Il sorgere delle antinomie in certe direzioni problematiche fa apparire assai improbabile che l'ente ubbidisca totalmente alla legge di contraddizione. Ma se l'ente contiene in sé la contraddizione — ad esempio nella forma di contrasto reale — le antinomie sono insolubili; e sarebbe quindi addirittura un errore il tentativo di risolverle » [16].

D'altro canto anche l'idea teologica tradizionale non può essere introdotta nella vera e propria problematica della nuova ontologia, né come fondamento della « noumenicità » o pensabilità dell'essere ' in sé ', né come principio ' necessario ' della contingente effettualità dei dati. L'inseità dell'essere infatti, come già vedemmo, si impone da sé in forza della struttura stessa del conoscere, ed anzi nega direttamente il principio (di origine kantiano-idealistica) della « correlazione » necessaria di soggetto e oggetto: cioè la convinzione che consistenza reale e determinazione essenziale dell'oggetto dipendano dall'attività o comunque dalla relazione con un soggetto corrispondente. Quindi ciò che sfugge all'intelletto « finito » dell'uomo, alla sua conoscenza limitata e progrediente, non mai conclusa, non ha affatto bisogno, per essere reale e pensato come tale, di un « corrisponden-

[16] *La fondazione dell'ontologia,* cit., pp. 269-270.

te » intelletto infinito o creatore, quale l'*intellectus archetypus* kantiano.

Tolta così all'idea teologica la componente di « intelletto supremo », poiché « non v'è fenomeno o problema che la esiga in modo tassativo » [17] e non è per Hartmann criticamente rilevante il problema religioso, anche l'altro aspetto di Dio, quello di « causa suprema » o essere necessario, introdotto per « dar ragione » della contingenza dell'universo, viene ritenuto infondato. Ciò sia perché, come accennato, la logicità del reale, la sua pensabilità assoluta, quindi anche la richiesta di una *ratio sufficiens* ultima, non sono affatto postulabili, sia perché Hartmann, in modo del tutto caratteristico del suo atteggiamento fenomenologico-oggettivistico, ritiene i fatti stessi, una volta constatati e prodottisi, dotati di una loro necessità oggettiva e facenti parte di una connessione generale che già perviene a spiegarli totalmente. Se « *factum infectum fieri nequit* », se cioè il fatto è avvenuto e una volta avvenuto non può più considerarsi meramente possibile o irreale, allora ciò significa che erano presenti tutte le cause del suo prodursi e che esso non poteva non prodursi: l'analisi modale da Hartmann dedicata alle connessioni reciproche di realtà, possibilità, necessità, conclude con una pratica identificazione di tali categorie supreme dell'essere. Pertanto se tutto è o appare necessario, non v'è alcun bisogno di « un » essere necessario che, del resto, se anche fosse, non si distinguerebbe da ogni altro reale.

Anzi, secondo Hartmann, poiché la necessità è sempre frutto di un condizionamento, ha carattere sempre relazionale, e precisamente dice relazione a un fatto,

[17] Cfr. *Grundzüge einer Metaph.,* cit., p. 312.

nella sua effettualità irreversibile, proprio un essere « primo » o una causa incausata, lungi dall'essere espressione di necessità assoluta, sarebbe qualcosa di totalmente casuale, o comunque di indeterminabile [18].

Bloccata così la via d'accesso ai grandi e tradizionali problemi metafisici, od almeno a una loro discussione risolutiva, l'ontologia di Hartmann, a causa della sua natura fenomenologico-aporetica, si dedica in prevalenza e con risultati chiarificanti notevoli, anche se limitati, allo studio della struttura ontologica e categoriale dell'essere mondano e alla collocazione in esso dell'uomo, dell'« essere spirituale » [19]. Essa è così un'ontologia del finito, che in tale sua autolimitazione vorrebbe esprimere nel contempo anche la propria criticità metodologica.

Analisi modale e analisi categoriale: la struttura stratificata del reale

La presente operetta riassume ed espone in sintesi le conclusioni di ricerche più ampiamente condotte e documentate, mettenti capo alla « analisi categoriale », cioè alla delineazione delle categorie principali determinanti conformazione, strutture, rapporti generali e particolari degli esseri esistenti nel mondo reale, e in

[18] Cfr. G. Penati, *Alienazione e verità*, cit., p. 71; *Moglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, De Gruyter, 1938, p. 94.

[19] Ciò avviene rispettivamente nelle opere *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1940 (che ha per sottotitolo: *Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, cioè « Manuale della dottrina generale delle categorie ») e *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, De Gruyter, 1933 (che porta il sottotitolo: *Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaften*, « Ricerche per la fondazione della filosofia della storia e delle scienze storiche »).

particolare la situazione dell'uomo in esso. Di tali « categorie », aventi quindi valore ontologico, Hartmann intende dare non soltanto una descrizione empirica, ma pure i principî o leggi che ne regolano il manifestarsi, alternarsi, consistere e mutare, e in primo luogo la giustificazione critica della validità interpretativa, l'estensione e applicabilità. Per tal motivo egli spesso presenta la sua opera come completamento o almeno prosecuzione, in senso pienamente ontologico, dell'opera kantiana di deduzione generale delle categorie della « natura ».

Quest'analisi categoriale del resto trova la sua più ampia cornice nella già accennata « analisi modale », che chiarisce in termini più generali i rapporti fra possibilità, realtà effettuale (*Wirklichkeit*), necessità e permette pertanto anche di fissare il nesso metodologico-critico fondamentale fra pensiero, esperienza e realtà. In base ai risultati di tale analisi, che trova il suo completo sviluppo in *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Possibilità e realtà*)[20], Hartmann ritiene che come unico metro sia del possibile che del necessario, intesi alla fine univocamente come coincidenti, si ponga in ultima analisi la stessa realtà effettuale, che tramite l'esperienza pertanto si impone sempre al pensiero. Quest'ultimo, le cui « leggi logiche » anche più generali, come il principio di non contraddizione, non pare abbiano valore necessitante né anticipante o risolutivo rispetto al reale, è quindi limitato e ridotto a registrare a posteriori e a fissare analiticamente le concrete categorie del reale.

[20] *Cit.*, Berlin, De Gruyter, 1938. « *Wirklichkeit* » è però piuttosto la « realtà effettuale », l'« effettività » o « attualità » agente, contrapposta appunto alla pura « possibilità », mentre « *Realität* » è la « realtà » in generale.

L'idea che domina la « *Kategorialanalyse* » hartmanniana è quella della « stratificazione » della realtà in generale, compreso l'uomo. Essa sorge polemicamente dalla constatazione che ogni tentativo di semplificare il reale per meglio spiegarlo, riducendolo a un unico o a pochi principî, ha generato forme opposte, ma in pratica coincidenti di dogmatismo: tali sono per Hartmann il materialismo antico e quello nuovo positivistico-evoluzionistico, e lo spiritualismo teleologico della tradizione, così come quello apparentemente « critico » introdotto dall'idealismo trascendentale. Quest'ultimo infatti altro non è che un rinnovato tentativo di « dedurre » a priori tutta la realtà dallo « spirito » intendendola come sua creazione od obbiettivazione.

Alla radice di tali semplificazioni sta non soltanto l'interesse pratico umano di soggiogare la realtà tramite una sua conoscenza esaustiva, ma l'errata prospettiva di poter giudicare del tutto, la cui vastità e complessità superano ogni paragone ed aspettativa, con il metro limitato di idee e categorie umane: è ancora e sempre il vecchio antropocentrismo e antropomorfismo, il giudizio *ex analogia hominis* combattuto da Francesco Bacone, a celarsi non soltanto dietro lo spiritualismo e il finalismo, ma anche nelle strutture così lucidamente semplificate e « razionali » del materialismo, sia meccanicistico e atomistico che di altro genere, evoluzionistico-dinamico o dialettico.

Ai « sistemi » onniesplicativi, ma astratti e infondati, Hartmann oppone una concezione più problematicamente aperta e più complessa. Essa si basa sull'idea di « livello » (*Schicht*) e conseguentemente su quella di una realtà « stratificata » (*geschichtet*) nel senso di sempre nuove determinazioni formali che, intervenendo in stretta connessione tra loro e complicandosi e modificandosi progressivamente, alternandosi e facendosi

sostituire da altre « superiori », definiscono una pressoché illimitata serie o gerarchia aperta di « esseri » e ne spiegano il luogo, le funzioni, le caratteristiche entro il tutto. Hartmann distingue grosso modo e non rigidamente quattro livelli: quello della realtà inorganica e spaziale, quello della vita organica, quello della coscienza sensibile e dell'attività animale (*Seele*), infine quello dello « spirito » (*Geist*) e della sfera dei valori storico-culturali e sociali umani.

Senso, principî e regole della realtà stratificata

Esponendo la sua teoria dei livelli, Hartmann si sforza, da un lato, di darle carattere esplicativo, valore di chiarimento e interpretazione dei fenomeni, ed anzi di mostrarne il potere chiarificante e fondante anche nei confronti dello stesso conoscere: come teoria del tutto, l'ontologia con le sue categorie deve poter ricondurre a sé, come casi particolari rientranti nelle leggi più generali, anche i fenomeni conoscitivi e confermare da un punto di vista superiore e più ampio la natura di quelle strutture che la fenomenologia e la critica della conoscenza hanno riscontrato direttamente e che stanno alla base della convinzione hartmanniana che una scienza generale della realtà, un' « ontologia critica », sia possibile. È quanto Hartmann soprattutto cerca di concludere nell'ultimo capitolo dell'operetta presente, non senza difficoltà appunto di ordine critico, su cui ritorneremo.

Ma d'altro canto Hartmann si preoccupa pure di dare e mantenere un carattere non rigido alle sue teorie, di sottolinearne il senso spesso soltanto provvisorio, o almeno problematico-ipotetico, di confrontarle costantemente con i fenomeni, sia quelli della coscienza im-

mediata che quelli scientificamente scoperti e strutturati. Egli spesso sottolinea, più che il valore risolutivo, quello per così dire « catartico » o critico delle sue supposizioni e interpretazioni, in quanto esse sono capaci innanzitutto di liberare da pregiudizi, rettificare problemi falsamente posti o insussistenti, aprire la via a indagini ulteriori. Così i vari principî cui Hartmann riconduce le categorie che intervengono a disporre la realtà « stratificata » del mondo, sono formulati in modo tale da limitarsi a vicenda e da temperare ed equilibrare il loro reciproco dominio; e le categorie stesse cui essi si riferiscono sono intese in modo duttile e non mai dedotte a priori, bensì riscontrate nella realtà dei fenomeni e osservate nelle « mutazioni » che subiscono tramite il reciproco reagire l'una sull'altra e nel collocarsi a vari « livelli » di realtà.

Così Hartmann cerca di mantenersi in difficile equilibrio fra una visione troppo deterministica e rigida, ed una interpretazione troppo dinamica dei fatti, fra una tentazione ricorrente di spiegazione « dal basso » e una tendenza antitetica di soluzione « dall'alto ». Ne risultano le seguenti interessanti notazioni principali:

1) Innanzitutto i « livelli », cioè i gruppi fra loro connessi di determinazioni formali che intervengono solidalmente a definire una certa « altezza » entro la serie degli esseri reali, e cui corrisponde la presenza di determinate categorie ontiche caratteristiche, non vanno concepiti come settori della realtà fra loro divisi e distinti. Non soltanto gli esseri realmente esistenti spesso raggruppano in sé due, tre e, nel caso dell'uomo, persino tutti e quattro i livelli, senza la cui compresenza non potrebbero sussistere, ma anche dal punto di vista categoriale si ha il fenomeno del « ripresentarsi » a livelli diversi e contigui delle stesse categorie fonda-

mentali. Queste certo, ad esempio il « tempo » o il « condizionamento » (causazione intesa in senso generale e non fisicistico) variano profondamente nel modo di realizzarsi da livello a livello, ma ciò non toglie che la loro costante e universale presenza costituisca l'ossatura del reale e ne garantisca la continuità, formi la base per un « passaggio » di categorie da livello a livello.

2) I modi di questa continuità meglio si specificano nelle due direzioni della « sovraformazione » (*Ueberformung*) e della « sovracostruzione » (*Ueberbauen*). Secondo la prima, che è sostanzialmente simile al rapporto aristotelico materia-forma[21], ogni categoria può essere sovraformata, cioè costituire « materia » per una categoria superiore, che a sua volta, fungendo da forma verso la prima, può essere materia per un'ulteriore determinazione formale. Con la sovracostruzione, invece, non si ha un'elevazione delle categorie inferiori a materia per determinazioni formali superiori, ma un condizionamento « esterno », di tipo esistenziale e non formale: i livelli inferiori (ad esempio l'essere corporeo) fanno da *supporto* per l'esistenza di quelli superiori (ad esempio anima e spirito), in quanto questi ultimi non pare possano esistere senza quello. Ciò viene espresso da Hartmann mediante la legge della « forza » (*Starksein*) e della maggior persistenza delle categorie inferiori nei livelli superiori o almeno « accanto » a

[21] Hartmann riconosce l'inizio della dottrina dei « livelli » nel pensiero antico; cfr. il suo articolo *Die Anfänge des Schichtungsgedankes in der alten Philosophie (Gli inizi dell'idea di stratificazione nella filosofia antica),* in « Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften », Philosophisch. - Historische Klasse, III (1943).

questi, ed indipendentemente da essi (mentre i livelli superiori non pare possano sussistere in modo esistenzialmente autonomo).

3) Per contro però Hartmann esclude che la continuità del reale sia totale, ammette che ciò che contrassegna ogni singolo livello ontico è l'intervento di un « nuovo » gruppo di determinazioni formali; e soprattutto queste « nuove » determinazioni (ad esempio la vita al limite del livello della realtà organica, la coscienza a quello della realtà animale sensibile, la riflessione critica o comunque l'autocoscienza al limite del livello spirituale) non possono secondo Hartmann, almeno allo stato attuale della esperienza e scienza umana, pensarsi derivate geneticamente dalle determinazioni inferiori. Hartmann cioè esclude che l'evoluzionismo, pur essendo ipoteticamente formulabile e in certo qual modo corrispondente al disporsi generale dei fenomeni, sia l'unica spiegazione possibile e scientificamente certa.

4) In conclusione il ripresentarsi categoriale e la continuità da un lato, d'altro canto la mutazione delle categorie, l'introdursi di « nuove » determinazioni formali, la loro non derivabilità dal basso danno alla realtà così come Hartmann la concepisce un carattere problematico, di « misto » fra dipendenza e autonomia, fra unità e complessità, in cui pure problematicamente si colloca l'attività umana. Possibilità della libertà e valore oggettivo del conoscere sono a questo punto i due problemi su cui maggiormente si sofferma Hartmann per meglio dimostrare la fecondità fondativo-esplicativa della sua pur tanto antispeculativa ed antidogmatica ontologia.

Ontologia e antropologia: la libertà e le sue condizioni ontologiche

Il criterio cui si attiene Hartmann nel tentare una saldatura tra ontologia e antropologia è quello del pieno valore per l'essere umano delle leggi categoriali generali e, quindi, della sua inserzione nel tutto in posizione non privilegiata né fondamentale. L'uomo con i suoi problemi non deve certo pregiudicare l'unità del mondo, introducendovi fratture dualistiche di comodo, come quella spiritualistica in generale e cartesiana in particolare, tra realtà « materiale » e « anima » o « pensiero ». Per contro la stratificazione del mondo reale deve permettere l'inserzione in esso dell'uomo al livello esattamente rispondente alle sue reali caratteristiche, che in quanto anch'esse constano non vanno certo alterate né semplicisticamente ridotte a regole generali astratte e mortificanti.

L'unità dell'uomo, anzitutto, come quella del mondo, è un'unità complessa, raggruppante in sé tutt'e quattro i livelli ontici, legati fra loro dalle suddette leggi di dipendenza categoriale e di continuità, ma anche autonomi nelle loro determinazioni essenziali e « indipendenti » nel senso pure sopra specificato. Nell'uomo si ha un caso speciale di quel « gioco reciproco di dipendenza e autonomia generale »[22] che si manifesta in tutta la realtà. Il modo di connessione fra realtà corporea e realtà coscienziale e, infine, spirituale, nella sua concretezza sfugge all'indagine filosofica, così come del resto a quella biologica e psicologica, ma i tratti generali in cui tale connessione si inquadra sono dati dalle leggi che regolano i rapporti fra livelli, e sembrano

[22] Cfr. il testo qui tradotto, p. 135.

garantire sia la connessione che l'autonomia delle reciproche funzioni.

Così circa i problemi dell'ereditarietà dei caratteri psichici e della origine della coscienza, Hartmann può affermare che alla determinazione dei caratteri psichici fa certamente da base il corredo organico-biologico trasmesso di generazione in generazione, ma che esso non basta a « produrre » da solo il livello ontico superiore, di cui resta quindi salvaguardata l'autonomia pur nell'effettiva dipendenza esistenziale concreta. « L'intero essere vivente con la sua vita coscienziale-sensibile si sottopone ad una legalità ontica di ordine più alto, e quest'ultima è abbastanza eterogenea rispetto a quella organica, da poter coesistere insieme ad essa senza alcuna frizione », e pertanto « il risultato è la compenetrazione reciproca di eventi organici e coscienziali, enigmatica e tuttavia così ovvia nell'essere umano, quale la riconosciamo in ogni essere individuale come indivisibile unità nella dualità delle due sfere di datità, dell'esperienza esterna e interna »[23]. Così resta confermato l'assunto metodologico di fondo che « non si può capire l'uomo senza capire il mondo in cui egli vive e di cui è membro: esattamente come non si può capire il mondo senza capire l'uomo, come quel membro del mondo cui soltanto si presenta la costruzione di questo »; e « tale rappresentazione è l'immagine del mondo come la delinea la filosofia »[24].

Venendo in particolare al problema della libertà, Hartmann ha perciò buon gioco, sulla base di quanto stabilito, nell'eliminare il falso postulato di una libertà « totale » che si converta in onnipotenza creativa dello « spirito » rispetto alla natura, come pure l'opposta

[23] Cfr. il testo qui tradotto, p. 140.
[24] Cfr. il testo qui tradotto, p. 141.

alternativa di un determinismo mondano generale riducente la libertà a fenomeno apparente e non reale, da negare secondo le leggi di un rigido meccanicismo naturalistico, ovvero di un altrettanto rigido finalismo.

Mentre nell'un caso come nell'altro non si può neppure più parlare di un « problema » della libertà, essendo questa postulata a priori come assoluta ovvero eliminata come impossibile, nella posizione hartmanniana invece si presenta davvero la questione di come armonizzare e inserire l'attività umana, eventualmente « libera », in un mondo già determinato che « racchiude e sostiene l'uomo »: [25] è la posizione problematica kantiana, che Hartmann ritiene idonea, almeno come punto di partenza. Tuttavia Hartmann ritiene insufficiente l'impostazione kantiana, a causa del suo difetto sul piano ontologico e del suo troppo rigido e totale trasferimento della libertà nel campo del noumeno. Egli invece ritiene che sulla base della sua dottrina categoriale e della stratificazione del reale si possa far rientrare il rapporto natura-libertà in quello più ampio e generale tra livelli ontici e farne un esempio significativo del nesso ontologico universale fra dipendenza e autonomia.

Da un lato pertanto Hartmann sottolinea che sempre nel passaggio di livello intervengono in gruppo « fattori determinanti più elevati », sostenuti e non affatto in contrasto con quelli preesistenti; d'altro canto fa rilevare l'importanza essenziale, quale intermediario idoneo a togliere ogni opposizione fra libertà morale e causalità deterministica di tipo fisico, dell'insieme delle determinazioni organiche e coscienziali-sensibili (*seelische*) proprie della vita « animale » non

[25] Cfr. il testo tradotto, p. 143.

ancora specificamente umana o « spirituale » (*geistliche*)[26]. Anzi l'indipendenza della realtà organica dalle leggi di quella inorganica, che pure la sostiene, è premessa e indispensabile preparazione dell'autonomia del volere umano dalle leggi deterministiche dei livelli inferiori, che pure sono condizioni necessarie per il sussistere dell'essere umano. Anche qui il rapporto generale ontico di « sovracostruzione » e persino quello, pure più stretto, di « sovraformazione », non impediscono affatto, anzi rendono possibile una determinazione propria, autonoma, della realtà sovraformata e sovracostruita, in questo caso cioè del libero agire spirituale.

Sulla base di tali considerazioni positive, Hartmann rifiuta allora le tre soluzioni antagoniste: il determinismo meccanicistico, quello finalistico e l'indeterminismo assoluto o parziale. Essi si oppongono alle leggi categoriali fondamentali: « il determinismo causale (cioè il meccanicismo) si oppone alla legge della " novità ", in quanto non permette alcuna forma determinante peculiare nel livello superiore. Il determinismo finalistico si oppone alla legge del ripresentarsi categoriale » secondo la quale sono le categorie dei livelli inferiori a persistere in quelli superiori e non viceversa, « in quanto trasporta al livello inferiore una categoria del livello più alto (la finalità nell'agire). E l'indeterminismo si oppone alla legge categoriale fondamentale » che afferma la maggior « forza » delle categorie inferiori e quindi la loro persistenza in ogni caso quale supporto e condizione dello stesso esistere dei livelli superiori[27].

[26] *Ibid.*
[27] Testo tradotto, pp. 146-147.

Hartmann ritiene così di aver superato la falsa alternativa tra determinismo e indeterminismo, e soprattutto di aver indicato che il finalismo non soltanto non permette di introdurre la libertà nel mondo, ma la ostacola anche più del meccanicismo: « se il mondo fosse teleologicamente ordinato,... la forma della determinazione più alta sarebbe comune a tutto l'essente... e la volontà non avrebbe alcun carattere di sovradeterminazione... e non produrrebbe niente di più rispetto ai processi naturali, bensì sarebbe sul loro stesso piano »: [28] avrebbe cioè un carattere meramente strumentale od occasionale rispetto a fini già predeterminati. Invece il nesso causale, se non lo si concepisce già di per sé diretto a fini, è per così dire « neutro » rispetto ad essi, e perciò sovraformabile, come mezzo per fini introdotti dalla volontà umana, secondo una connessione molto più complessa e non riducibile a un meccanicismo rovesciato. Ancora una volta è il principio ontologico della sopraelevazione che permette di concepire in generale la possibilità di introdurre l'agire secondo fini in un insieme di cause e condizioni naturali per sé estranee e incapaci a produrre il finalismo stesso, ma passibili di una utilizzazione o elevazione a mezzi ed elementi di tale nuovo rapporto superiore. « Pertanto molto chiaramente », conclude Hartmann, « la libertà del volere e la moralità dipendono dalla stratificazione categoriale delle forme determinanti e senza questa non sono possibili » [29].

[28] Testo tradotto, p. 150.
[29] Testo tradotto, p. 154.

Anche l'altro aspetto essenziale dell'uomo, costituente pure un gravissimo e preliminare problema antropologico, la conoscenza, può secondo Hartmann essere meglio inquadrato e compreso alla luce del principio della stratificazione ontologica.

Ciò porta non soltanto a confermare, come nel caso del problema della libertà, il nesso assolutamente necessario fra antropologia e ontologia, ma deve anzitutto servire alla conferma della « criticità » della nuova ontologia, cioè della sua capacità di darsi un fondamento autonomo e al riparo da ogni accusa di dogmatismo e apriorismo. Se infatti le stesse leggi e strutture ontologiche giustificate sulla base di una diretta interpretazione dei fenomeni, sia mondani in generale che umani e gnoseologici in particolare, pervengono a rendere ragione delle caratteristiche e del valore del conoscere, dall'osservazione critica di quest'ultimo non potranno più venire retrospettivamente dubbi e istanze di tipo relativistico o idealistico. Nel cerchio della reciproca corrispondenza della realtà del conoscere o delle sue leggi da un lato, e dall'altro della struttura ormai evidente e provata della realtà in generale, l'ontologia si potrà definitivamente affermare come scienza della realtà totale come tale capace di autogiustificarsi.

Dopo aver ribadito la sua tesi del primato della « *intentio recta* », cioè della conoscenza della realtà come immediatamente si attua con riferimento alla natura e alle cose, rispetto alla « *intentio obliqua* », cioè alla riflessione, e la concezione conseguente del conoscere come atto trascendente e « intenzionale » di « comprensione » del reale, Hartmann sottolinea il carattere di relazione *reale* del conoscere: esso pertanto è irriducibile ad altre relazioni pure reali e si aggiunge ad esse,

anzi in gran parte le presuppone, e rientra con esse nella legalità generale stabilita dai principi ontologici e categoriali. Si tratta di chiarire in quale specifico modo essi si attuino nel conoscere, salvaguardandone la indubbia peculiarità, autonomia e validità.

Il modo d'essere peculiare del conoscere è la sua relazione all'oggetto, la sua capacità di « rappresentarlo », cioè di « ripresentarlo » in sé come altro dall'atto conoscitivo, ma pure in un modo « ideale » che lo differenzia dal suo modo d'essere ' esterno ' o reale in senso naturalistico o mondano. Anche qui, come nel caso della opposizione fra determinismo e libertà, l'errore metodologico più grave sta nella preconcetta opposizione dei due modi d'essere, coscienziale-ideale da un lato, naturale-« reale » dall'altro. A tale preconcetto si oppone un fatto costante ch'esso renderebbe, se vero, inspiegabile: il « realismo naturale », il fatto cioè che « ogni conoscenza intende i suoi oggetti come indipendenti dal loro essere conosciuti » e pertanto sottintende se stessa in quanto conoscenza capace di « rappresentare nella coscienza l'ineliminabile trascendente » [30].

La differenza di grado dei livelli ontici fornisce una regola atta a superare la rigida opposizione suddetta e quindi capace di fondare la relazione ontica, prima ancora che conoscitiva, fra conoscente e conosciuto. In quanto appartiene alla sfera dell'attività e, quindi, della realtà spirituale, la conoscenza è capace di riassumere in sé come oggetti appunto le forme e determinazioni dei livelli ontici inferiori, anzi è « intenzionata », cioè diretta, a rappresentarli in generale. Onticamente le sue forme, cioè rappresentazioni, concetti, giudizi, sono *altro* dai loro contenuti, ma la loro peculiarità, fissata

[30] Testo tradotto, p. 158.

dalle categorie tipiche del livello superiore cui appartengono, sta proprio nella capacità di riprodurli gnoseologicamente « obiettandoli » a sé [31]. Ciò, cioè la presenza-immanenza ideale degli oggetti nella coscienza del conoscente, è possibile proprio grazie alla « trascendenza » ontica del livello ontico conoscitivo su quello degli « oggetti » conosciuti.

Hartmann anzi, dopo aver ammesso e riconosciuto la duplicità dei gradi di intenzionalità (quello della sensazione, come presenza particolare e immediata, corrispondente alla relazione ontica determinata da un contatto fisico-organico, e quello del concetto, basata sulla similitudine o identità delle categorie gnoseologiche e di quelle ontologiche, da sottoporsi a prova empirico-pratica), fa rientrare questa particolare capacità di « ripresentazione » ideale nel conoscere degli esseri di tutti i livelli ontici nella legge generale del « ripresentarsi » categoriale, quale è già stata verificata per la stratificazione globale del reale, come una delle sue componenti essenziali, richiesta per dare al reale stesso una unità-continuità gerarchica. Così nel conoscere si ripresentano, come strutture degli oggetti conosciuti, tutte le categorie della realtà, sia quelle dei livelli inferiori, sia quelle del livello spirituale e della stessa conoscenza in quanto atto spirituale peculiare. Con ciò Hartmann riafferma gli antichi principî del realismo gnoseologico: il

[31] Si noti che il verbo « obiettare » viene usato come traduzione del termine *obijzieren,* che Hartmann usa per evitare il più corrente *objektivieren* (oggettivare) e per rafforzare il carattere di *opposizione* insito nel vocabolo tedesco *Gegenstand* (« oggetto », ma letteralmente « ciò che sta contro, che si oppone », come era originariamente anche nel latino « ob-jectum », « gettato contro »), carattere che invece con l'uso è andato in gran parte perduto nella terminologia « oggetto », « oggettivare », ecc. anche in seguito all'accezione idealistica, che « riduce » l'oggetto a risultato di un atto soggettivo, e quindi toglie l'opposizione.

conoscente in atto e il conosciuto in atto sono ' uno ' e nell'oggetto del conoscere si ripresenta la realtà, assimilata al conoscente appunto dall'atto conoscitivo, che a sua volta aderisce all'oggetto facendolo presente intenzionalmente in sé. L'assimilazione dell'oggetto al soggetto lo fa presente « idealmente », cioè in modo nuovo, e non materialmente come componente fisica o psichica del conoscente, mentre quest'ultimo, per « comprenderlo » anche solo gnoseologicamente, deve pur sempre riprodurne le categorie, (ad esempio la spazialità, la materialità, ecc.) anche se non diviene esso stesso materiale o spaziale, a causa del carattere ideale, gnoseologico, cioè del tutto speciale e « spirituale » appunto di questa ripresentazione categoriale.

Così Hartmann ritiene di aver affermato, sempre sulla base di principî ontologici generali (legge del ripresentarsi categoriale di categorie inferiori in livelli superiori, e legge della « novità » categoriale di questi ultimi livelli rispetto ai primi) sia il valore realistico del conoscere, cioè la sua capacità di afferrare in sé e realmente affermare la realtà anche naturale-mondana, sia la sua propria e particolare realtà ontica di atto spirituale.

Al termine dell'indagine hartmanniana riaffiora tuttavia ancora e sempre il limite problematico della sua ontologia: fino a che punto e in quali forme la conoscenza sia al riparo da ogni dubbio e possibilità di errore nella sua affermazione della realtà, cui pure è naturalmente intenzionata, non si può preventivamente determinare. In pratica nessuna delle categorie o dei principî ontologici può a priori considerarsi di applicazione necessaria e certa a un qualsiasi oggetto conoscitivo, né capace di garantirne la conoscenza esaustiva nella sua inafferrabile inseità. Il confronto fra le due suddette forme di intenzionalità (quella dell'esperienza e

quella del concetto) permette certo una verifica caso per caso della verità del conoscere, cioè della realtà del suo oggetto: ma la trascendenza della verità (conseguenza della trascendenza problematica della realtà in sé sul suo essere conosciuta) non permette mai di fatto una compiuta acquisizione, pur essendo aperta o piuttosto sembrando aperta la via per tale traguardo [32].

Sino a che punto questa fondamentale impostazione hartmanniana del problema e del rapporto conoscitivo, che riaffiora attraverso le sue più mature indagini ontologiche, pregiudichi o almeno limiti il valore di queste ultime, cercheremo di delineare in alcune osservazioni conclusive.

Valore e limiti dell'ontologia critica di N. Hartmann

L'impegno di indagine problematica e di determinazione analitica con il quale Hartmann ha per decenni perseguito il disegno di fondazione della ontologia su basi critiche, nonostante i limiti che già si son fatti rilevare e che riassumeremo, assume comunque nell'ambito del pensiero e in generale della cultura contemporanei un significato ben preciso, di importanza essenziale.

L'attuale cultura in generale e in particolare gran parte della ricerca filosofica sono oggi inclini, infatti, non tanto a un'indagine spassionata e profonda, di lungo respiro e tenuta al riparo da impazienze e deviazioni deteriori, circa l'« effettiva natura delle cose », le leggi e regole che davvero permettono una conoscenza in sé della realtà e il rispetto di essa, nonché fondate previ-

[32] Testo tradotto, p. 168.

sioni sulle conseguenze a lunga scadenza delle azioni umane, quanto a una più facile, e immediatamente più redditizia, interpretazione e giustificazione dei desideri correnti, soprattutto di quelli più facilmente diffusibili e diffusi: di vivere il più celermente e intensamente la propria vita, sfruttando al massimo grado ogni possibile occasione di possesso, di potenza e di piacere, di abbattere ogni immediato limite alla propria arbitraria libertà d'azione, di ripudiare sia regole in parte effettivamente non più rispondenti alla « situazione attuale », sia possibili previsioni limitanti a lunga scadenza la legittimità di tal libero comportamento presente. Il praticismo, o piutosto l'asservimento praticistico della cultura contemporanea, divenuta essa stessa bene di consumo [33] o giustificazione teorico-pratica del consumismo, ne implica lo sganciamento dai valori « del passato », ma pure le corte vedute, il suo sospendersi all'analisi del mero presente, elevato ad assoluto, e il ben più colpevole e acritico atteggiamento di noncuranza per il futuro.

Così la teoria più tipica di questa situazione culturale e speculativa è quella « ideologica »: la sconfessione diretta cioè di ogni tentativo di andare oltre la teorizzazione di comodo, la tesi *che non soltanto ora* per una deviazione contingente e rettificabile, ma *sempre e per loro struttura storica* cultura e pensiero sono null'altro che la celebrazione dello stato sociologico di fatto, la giustificazione a posteriori dell'*establishment* socio-culturale. Con ciò l'uomo contemporaneo non soltanto si riconosce incatenato, anche se la sua catena si

[33] Cfr. le ormai ben note osservazioni di M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1966 e di H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1967.

chiama arbitrio, passionalità, « libertà », ma adora le proprie catene proclamandole assolute, inestricabili, e impossibile il raggiungimento, veramente « disalienante », di una verità in sé delle cose, il riconoscimento di norme « naturali » e sottratte alla relatività storica, donde trarre anche e soprattutto leggi di comportamento etico e previsioni certe circa il proprio destino.

Con l'impostazione anti-soggettivistica ed anti-logistica del proprio pensiero, e con la continua confutazione della validità del relativismo e dello storicismo che necessariamente conseguono al soggettivismo moderno, Hartmann apre nuovamente la via alla ricerca decisiva della verità in sé delle cose, dell'apprezzamento oggettivo della situazione storica umana. Il suo metodo d'indagine, sia nel rispetto della tradizione ontologica, nella riassunzione dei suoi problemi, considerati per sé validi una volta per sempre, sia nella posizione di primato dato alla verifica oggettuale, al confronto con le presenze immediate, nella messa in disparte di ogni semplificazione culturalistica e praticistica, « di comodo », può ben servire a ristabilire quel primato della verità sull'opinione, dell'atteggiamento teorico-critico su quello praticistico, che è condizione indispensabile per la ripresa in campo sociale di una funzione di guida della cultura che disgraziatamente, tragicamente anzi, è andata perdendo ogni efficacia negli ultimi decenni, segnando il declino della civiltà occidentale.

Con questo atteggiamento viene anzi colpita alla radice e superata anche quell'esasperata sensibilità per i « problemi umani » che, ponendoli al centro del reale e dimenticando le reali proporzioni cosmiche ed extraumane della realtà, prosegue ed aggrava di fatto proprio quell'impostazione soggettivistica ed antropocentrica che è responsabile della crisi: soltanto aggiunge a quest'ultima un senso di irrimediabile impotenza e di

fatalità storica che finisce di depotenziare una ragione già avvilita dalla coscienza del suo sin troppo totale e lungo « servizio » rispetto a tendenze e istinti deteriori. Al « naufragio nell'essere » che contrassegna tanta parte dell'esistenzialismo contemporaneo Hartmann contrappone un rinnovato sforzo di studio oggettivo e critico dell'essere e delle sue complesse e molteplici relazioni con l'uomo. Non di « problemi di senso » o di interpretazioni e « comprensioni » storicamente più o meno condizionate, ma di oggettivi e critici riconoscimenti di situazioni di fatto e di rapporti strutturalmente immodificabili ha bisogno per un suo chiarimento di fondo, anche solo preliminare, la cultura contemporanea [34].

Riconosciuto così a Hartmann il merito, proprio del resto di ogni posizione realistica, di sottrarre verità e pensiero all'arbitrio delle istanze pratiche e contingenti e di farne una conquista dell'arduo e costante impegno etico di un riconoscimento oggettivo dell'essere, resta nella sua impostazione metodologico-critica un limite di fondo, proprio risultante dalla sua presa di posizione polemica contrapposta a gnoseologismo, idealismo, relativismo. La sua stessa « iniziale » interpretazione del fenomeno conoscenza (cioè del fenomeno fondamentale e primo, che sta alla radice dell'« apparire » stesso degli altri fenomeni, dell'esserci dei « fenomeni » in ge-

[34] Hartmann ritiene che anche l'« angoscia » esistenziale sia un effetto deviato e a sua volta deviante dell'antropocentrismo: cfr. *La fondazione dell'ontologia,* cit., p. 295: « Il funambolismo metafisico dell'angoscia, acuita dalla immoralità dello sregolato autotormentarsi, è la fonte inesauribile di infiniti errori. Sorprende il vedere come pensatori seri si abbandonino a questo funambolismo nell'elaborazione di teorie filosofiche ed erigano l'angoscia a principio di ciò che è autentico e caratteristico dell'uomo » (con riferimento a Heidegger e Kierkegaard « il più infelice e raffinato di tutti gli autotormentatori che la storia conosca »).

nerale) pone aporeticamente l'essere insieme come ' dato ' nella sua irriducibilità al suo darsi, e come realmente trascendente ogni suo darsi, sia immediato e presente che futuro [35]. Questa trascendenza dell'essere sul suo « esser conosciuto », che si tramuta o si traduce nella cosiddetta « indifferenza » di esso rispetto alla sua presenza al conoscere, sembra fare del conoscere stesso, che pure è un fenomeno ' ontico ' fondamentale, in quanto è il rivelarsi a sé della stessa onticità dell'essere, un che di irrilevante, di periferico e contingente rispetto all'essere in generale, che nulla aggiunge e nulla toglie al suo « significato », alla sua consistenza effettiva.

Non quindi per difetto di oggettività, ma per eccesso di « obbiettazione » dell'essere rispetto al conoscere, ed anche dell'essere del soggetto conoscente (che pure in sé resta inafferrabile e trascendente rispetto al suo conoscersi) [36] viene alla fine messa in questione in Hartmann la validità, o almeno la capacità di autofondazione ultima del pensiero filosofico, della stessa ontologia. Non si dà né si può postulare una relazione « trascendentale », cioè onnicomprensiva e affermabile « a priori », fra essere e pensare: Hartmann a causa della sua impostazione rigorosamente anti-antropocentrica e antifinalistica, nega sia il valore assoluto, ontologico, del principio di non contraddizione e di ogni altra « legge logica » (che già in quanto designata in tal modo si sottintende non sia indubitabilmente anche legge ontolo-

[35] Cfr. *Grundzüge einer Metaph.*, cit., p. 1: « La conoscenza... è comprensione di qualcosa che è alla mano *(vorhanden)* anche *prima* di ogni conoscenza e indipendentemente da essa »: *vorhanden* significa « a disposizione » o « là » in attesa di esser conosciuto, offerto al conoscere. Ma questo suo essere « alla mano » o « là » prima del conoscere è attestato comunque soltanto dallo stesso conoscere, nella sua direzione « trascendente ».

[36] Cfr. quanto detto dallo scrivente in *Alienazione e verità*, cit., pp. 74 ss.

gica), sia la postulabilità di un « *intellectus infinitus* » o di un qualsiasi altro principio fondante universale di natura razionale. Ne consegue che la « *ratio* » umana non è chiaramente né valida in modo certo né non valida in assoluto, in quanto la sua relazione con l'essere è qualcosa di non fondato, di problematico e situazionale, sottoposta com'è a continua verifica ulteriore, non soltanto nei suoi risultati particolari, ma pur sempre anche nella sua stessa legittimità di fondo.

Giocano in questo senso, cioè in un'accentuata diffidenza per la « metafisica » speculativa, nel rifiuto di ogni caratterizzazione del « trascendente » (la cui ammissione è pur sempre, viceversa, il postulato iniziale ed essenziale del pensiero hartmanniano), ed anche della legittimità dei problemi religiosi, istanze oggettivistiche di impronta o di ispirazione forse ancora positivistica: istanze che portano a misconoscere il carattere eminentemente « fondante » del pensiero speculativo e la sua necessaria incidenza ontologica. Che il pensiero e la volontà, a livello umano e cioè ontologicamente finito, non possano considerarsi « creatori » dei loro oggetti e valori, è l'aspetto antiidealistico e criticamente positivo del pensiero di Hartmann. Che essi risultino totalmente o almeno essenzialmente condizionati da tutta l'universale struttura del reale, poggiante su leggi « indifferenti » a tali valori, è conclusione che coinvolge in senso negativo la stessa possibilità dell'ontologia critica [37].

Hartmann riconosce infatti allo « spirito » soltanto una superiorità di « livello ontico », ma considera le

[37] Cfr. le critiche di M. Scheler, *Der Formalismus in Ethik und die materiale Wertethik,* Halle, 1927 (III ed.); G. Morra, *Ontologia e fenomenologia del valore in N. Hartmann,* in « Ethica », 1964, pp. 139-156.

categorie della vita spirituale più deboli onticamente, e condizionate nel loro sussistere da tutte le altre: ciò vale, come vedemmo, sia in campo conoscitivo che etico-pratico. Una garanzia certa della « verità » (oggettività, capacità di tradurre in sé la vera struttura delle cose) e della « libertà » della vita spirituale non è dato pertanto ritrovare in Hartmann. La sua stessa interpretazione dell'« a priori » non può dar certezza alle sue teorie ontologiche: l'a priori consiste infatti soltanto nella continua e necessaria dipendenza delle categorie gnoseologiche da categorie ontologiche esistenti nella realtà *prima* che siano tradotte in concetti e giudizi [38]. Di qui il singolare circolo vizioso che dà un'impronta fenomenistica all'ontologia hartmanniana: la garanzia di corrispondenza fra categorie gnoseologiche e ontologiche dovrebbe risiedere in categorie gnoseologiche supreme, che però a loro volta sono valide soltanto se provate rispondenti a quell'essere in sé, che per natura sfugge a ogni decisiva presa del pensare. Anzi la categoria gnoseologico-ontologica fondamentale è proprio quella stessa dell'inseità dell'essere, che necessariamente sfugge a ogni verifica ulteriore. L'essere « appare » in sé: ma lo è veramente?

Dall'insieme dei rilievi suddetti è quindi lecito concludere che l'opera di Hartmann debba essenzialmente valutarsi come una seria e sistematica reintroduzione nel pensiero contemporaneo della *problematica* ontologica in senso critico e anche con un avvio metodologicamente costruttivo, nell'ambito soprattutto dell'*essere finito*. Viceversa la fondazione e lo sviluppo di

[38] I. Wirth, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie,* Berlin, De Gruyter, 1965 ritiene non facilmente conciliabili il suo realismo « presupposto » e un vero e proprio a priori.

tal problematica in teorie aventi valore realmente trascendentale, onnicomprensivo sono, per espresso proposito, del resto, dello stesso Hartmann, non soltanto incompiuti, ma forse pregiudicati da istanze eccessivamente oggettivistiche e fenomenistiche.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Indicazioni bibliografiche pressoché complete sulle opere e sui saggi concernenti Hartmann sono desumibili da: TH. BALLAUFF, *Bibliographie der Werke von und über Nicolai Hartmann einschlisslich der Uebersetzungen,* in *Nicolai Hartmann, der Denker und sein Werk,* a cura di H. HEIMSOETH - R. HEISS, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952; F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento,* Torino, Ediz. di « Filosofia », 1957 (pp. 402-431); I. WIRTH, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie,* Berlin, De Gruyter, 1965, pp. 138-148.

* * *

Citiamo tuttavia le opere principali del Filosofo e, ove esistano a tutt'oggi, le traduzioni italiane o in lingua più accessibile di quella originale:

— *Platos Logik des Seins,* Giessen, Töpelmann, 1909.

— *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin-Leipzig, Verein wissensch. Verlag, 1921; II ediz. e successive, Berlin, De Gruyter, 1925 (1941, 1949). Traduzione francese, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance,* Paris, Aubier (ed. Montaigne), 1947 a cura di R. VANCOURT.

— *Die Philosophie der deutschen Idealismus.* Band. I, *Fichte, Schelling und die Romantik,* Berlin, De Gruyter, 1923; Band. II, *Hegel,* Berlin, De Gruyter, 1929. Traduzione italiana: *La filosofia dell'idealismo tedesco,* Milano, Mursia, 1973.

— *Ethik,* Berlin, De Gruyter, 1926. Traduzione italiana: *Etica,* Napoli, Guida, in 3 voll., 1969, 1970 e 1973.

— *Systematische Philosophie in eigener Darstellung,* in *Deutsche systematische Philosophie nach ihrem Gestaltern* a cura di H. SCHWARZ, Berlin, 1931. Traduz. italiana: *Filosofia sistematica,* a cura di A. DENTI e R. CANTONI, prefaz. di R. CANTONI, Milano, Bompiani, 1943.

— *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft,* Berlin, De Gruyter, 1933. Traduzione italiana, *Il problema dell'essere spirituale,* Firenze, La Nuova Italia, 1971.

— *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlin, De Gruyter, 1935. Traduzione italiana, *La fondazione dell'ontologia* a cura di F. BARONE, Milano, Fabbri, 1963.

— *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte,* in « Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaften », Phil-Historische Klasse, V, (1936), pp. 47. Traduzione italiana in *Filosofia sistematica,* cit., pp. 15-109 *(Il pensiero filosofico e la sua storia).*

— *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin, De Gruyter, 1938.

— *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre,* Berlin, De Gruyter, 1940.

— *Neue Ontologie in Deutschland,* scritto nel 1940 e apparso prima in spagnolo e in traduz. italiana *(Ontologia nuova in Germania)* in « Studi filosofici », IV, (1943).

— *Neue Wege der Ontologie,* in *Systematische Philosophie,* a cura di N. HARTMANN, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1942. Traduzioni in inglese (*The new ways of Ontology,* Chicago, 1952) e spagnolo (*La nueva ontologìa,* Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1954); traduzione italiana nella presente edizione.

— *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre,* Berlin, De Gruyter, 1950.

— *Teleologisches Denken,* Berlin, De Gruyter, 1951.

— *Aesthetik,* Berlin, De Gruyter, 1953.

Gran parte dei saggi e scritti minori di Hartmann, spesso importanti per una migliore definizione del suo pensiero su punti particolari, è stata raccolta in: *Kleinere Schriften.* Band I *(Abhandlungen zur systematischen Philosophie);* Band II *(Abhandlungen zur Philosophiegeschichte);* Band III *(Vom Neukantismus zur Ontologie),* Berlin, De Gruyter, 1956, 1957, 1958.

* * *

Della ormai copiosa letteratura su Hartmann ci limitiamo a citare gli studi più noti e più facilmente reperibili in Italia:

Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, a cura di H. HEIMSOETH e R. HEISS, comprendente tredici contributi sui vari aspetti del pensiero hartmanniano, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952; R. HULSMANN, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Düsseldorf, Schwann, 1959; J. VAHL, *La structure du monde réel d'après Nicolaï Hartmann*, Paris, Tournier et Constants, 1953; C. T. FREY, *Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns*, Tübingen, Niemeyer, 1955; S. BRETON, *L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de Nicolaï Hartmann*, Lyon, Vitte, 1962; K. KANTACK, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, De Gruyter, 1962; I. WIRTH, *Realismus und Apriorismus in N. Hartmanns Erkenntnistheorie*, Berlin, De Gruyter, 1965.

Tra gli studi apparsi in Italia[39] notiamo: P. MARTINETTI, *La filosofia morale di N. Hartmann*, in « Rivista di filosofia », XXVI (1935), pp. 1-46; S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia di Nicolai Hartmann*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », XXXI (1939), pp. 174-192; S. BOGGIO, *Intorno al realismo di Nicolai Hartmann*; K. NADLER, *L'ontologia di N. Hartmann*; R. CANTONI, *Il problema dello spirito nella filosofia di N. Hartmann*, tutt'e tre in « Studi filosofici », IV (1943), pp. 152-166, 125-151 e 167-215 rispettivamente. La monografia più completa è la già citata in F. BARONE, *Nicolai Hartmann nella filosofia del Novecento*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1957, che utilizza e integra i risultati di precedenti studi dello stesso Autore apparsi in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino » dal 1950 al 1954. Del Barone v. anche *Il pensiero di N. Hartmann*, in *La fondazione dell'ontologia*, cit., Milano, Fabbri, 1963, pp. 5-63. Pure da tener presenti sono: L. Lugarini, *Essere e conoscere in N. Hartmann*, in « Acme », II (1949), pp. 101-124; V. MATHIEU, *L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale*, in « Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino », LXXXIV (1949-50), pp. 206-229; G. DI NAPOLI, *N. Hartmann e la da-*

[39] Per indicazioni più complete, cfr. F. BARONE, in *La fondazione dell'ontologia*, trad. ital. cit., pp. 61-63 e F. DI GREGORIO, *Studi hartmanniani in Italia*, in « Il Pensiero », XVI (1971), pp. 70-85.

tità dell'essere, in *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea,* Roma, Studium, 1953, pp. 151-173; E. Paci, *Hartmann e la tradizione metafisica,* in « Aut aut », n. 42, 1957, pp. 486-491; G. Morra, *Ontologia e fenomenologia del valore in Hartmann,* in « Etica », 1964, pp. 139-156; F. Sirchia, *L'istanza ontologica e la « nuova ontologia » di Nicolai Hartmann,* in « Riv. di filos. neoscol. », XLII (1957), pp. 220-239; F. Sirchia, *Nicolai Hartmann dal neo-kantismo all'ontologia. La filosofia degli scritti giovanili (1909-1919),* Milano, Vita e Pensiero, 1969; G. Penati, *Il problema dell'ontologia critica in N. Hartmann,* in *Alienazione e verità,* Brescia, Paideia, 1972. Per una prima introduzione alla problematica e alla bibliografia su Hartmann può pure utilizzarsi: R. Cantoni, *Che cosa ha veramente detto Hartmann,* Roma, Ubaldini, 1973, come pure la presentazione di L. Lugarini, *N. Hartmann* in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine,* vol. V, Milano, Marzorati, 1964, pp. 661-696.

NUOVE VIE DELL'ONTOLOGIA

AVVERTENZA

L'operetta qui presentata per la prima volta in edizione italiana apparve inserita nel volume miscellaneo curato dallo stesso Hartmann, Systematische Philosophie, *Stuttgart-Berlin, Kohlhammer Verlag, 1942, pp. 199-311, e fu riprodotta nella seconda edizione dello stesso volume, Stuttgart, Kohlhammer, 1947, e quale opuscolo separato senza variazione di titolo e di contenuto nel 1949, sempre presso Kohlhammer, Stuttgart.*

La traduzione italiana è stata condotta sulla quinta edizione, apparsa presso lo stesso editore nel 1968, quale riproduzione esatta della terza suddetta, di pp. 115. I titoli dei capitoli non sono intercalati nel testo tedesco, ma indicati soltanto nell'indice-sommario in capo al volumetto, da cui sono stati tratti per l'edizione italiana.

Per rendere la terminologia di Hartmann si è cercato, salvi pochi casi in cui ciò si presentava impossibile, di far sempre corrispondere a uno stesso termine originale tedesco un medesimo vocabolo italiano. Le spiegazioni terminologiche indispensabili sono state inserite nelle note di commento al testo.

I. LA FINE DELLA VECCHIA ONTOLOGIA

Oggi più che mai è convinzione degli studiosi seri che la filosofia debba avere compiti pratici. La vita degl'individui e della società si modella non soltanto in conformità ai bisogni e ai destini, ma pure ogni volta secondo l'influenza delle idee che fungono per essa da guida. Le idee sono forze dello spirito, appartengono al dominio del pensiero, il quale a sua volta possiede una propria disciplina e capacità critica, la filosofia. È pertanto la filosofia appunto ad esser chiamata a foggiare ed elaborare come occorre quanto è oggi attuale.

Molti, assumendosi tal compito, ritengono necessario, per la loro attività filosofica, imboccare la via più diretta possibile per la soluzione dei problemi più urgenti offerti dalla situazione contemporanea; e quando in luogo di tale via diretta divengono necessari molteplici approcci indiretti, essi se ne astengono e ritengono che la filosofia porti innanzi null'altro che un assolutamente strano gioco di pensiero. L'impazienza del desiderio di sapere non permette loro di affrontare i problemi con quell'approfondimento che dà anzitutto inizio alla loro comprensione. Vorrebbero cominciare dalla fi-

ne e non sanno che in tal modo sin dal primo passo sono invece usciti dal vero filosofare.

Ciò che costituì in ogni tempo la forza dello spirito tedesco, fu la sua capacità di frenare l'impazienza, di trovare la via della riflessione e di non dispensarsi da un'ampia indagine, anche là, dove le suggestioni erano attuali e i compiti pressanti. Così fu con Cusano, Leibniz, Kant e Hegel, e così è fondamentalmente anche oggi, benché ci abbiano preceduti tempi che deviarono da questa linea, portando con sé tutti i pericoli della superficialità e unilateralità. Proprio dove i compiti sono più urgenti, la vera filosofia deve tornare ad applicarsi ai fondamenti: non v'è alcun'altra via per assicurare a una nuova situazione umana un nuovo valore di pensiero.

La filosofia non può accingersi a compiti pratici senza possedere un sapere circa l'essente [1]. Questi stessi compiti infatti si originano dal complessivo consistere dei rapporti reali, e questi debbono esser compresi e penetrati sin nelle loro radici, se l'uomo si propone di adattarli ai suoi scopi. Così ogni tecnica viene costruita sull'esatta conoscenza della legalità della natura, così la medicina sul sapere biologico, la politica su quello storico. In filosofia il caso non è diverso: solo che qui l'oggetto è universale, abbracciando interamente l'uomo e il mondo in cui vive. È per questo che il livello ini-

[1] Con il termine « essente » rendiamo il vocabolo tedesco *Das Seiende,* designante il reale nella sua determinatezza individua, ma inteso in generale, come « tutto ciò che esistendo ha una determinazione propria »; la parola tradizionale « ente » a causa della sua accezione prevalentemente astratta, in cui designa piuttosto il concetto, cioè il modo generale di pensare la realtà in quanto tale (ente in quanto ente), che non la cosa (la *res*) ha infatti perso il suo significato originario appunto di essente.

ziale dell'essente non è in essa così immediatamente avvertibile, e che si danno sempre di nuovo epoche in cui essa ritiene di poter percorrere le sue vie senza fondamento ontologico.

Di fatto però nessuna filosofia può costituirsi senza una qualche intuizione fondamentale circa l'essente: ciò vale indipendentemente dal punto di vista, dalla direzione di ricerca, dall'immagine del mondo ch'essa afferma, poiché il fatto che non tutte le filosofie comincino con chiarimenti circa l'essente dipende dalla facilità con cui le intuizioni relative a quest'ambito di problemi restano fondamentalmente sottintese e non discusse. Esse non vengono affatto notate, né si avverte in qual misura esse siano determinanti per tutto il resto. Già la naturale rappresentazione del mondo, che intende tutte le cose come sostanze che posseggono proprietà e rapporti mutevoli, è una presupposizione ontologica; in molto maggior proporzione ciò vale per le immagini del mondo di tipo filosofico, condizionate da punti di vista determinati.

Non v'è alcuno dei sistemi filosofici che ci hanno storicamente preceduto, per il quale la sfera problematica dell'essente in generale e come tale non sia essenziale. Quelli fra essi speculativamente più impegnati hanno pure posto in ogni tempo il problema dell'essere e cercato di darvi una risposta corrispondente al loro orizzonte di pensiero, ed è pertanto ben possibile conseguentemente dividere le dottrine filosofiche in fondate e non fondate, secondo che questo problema sia o non sia stato posto e trattato, e certo anche qui senza distinzione di punti di vista o di speciali tendenze dottrinali. Le opere più significative di ogni tempo, riconoscibili già ad uno sguardo superficiale dalla loro larga influenza, sono senza eccezione sistemi fondati.

Ciò non significa affatto che essi siano sistemi co-

struiti ontologicamente o addirittura sistemi realistici: buoni esempi in tal senso sono appunto le grandi costruzioni dottrinali dell'idealismo tedesco. Quando Fichte nella sua prima *Dottrina della scienza* riconduce l'essere delle cose all'attività produttiva dell'Io, dà così, appunto una risposta alla questione, che cosa costituisca l'essere delle cose: risposta che è appunto una tesi di fondo ontologico-teoretica, fungente da fondamento per tutto il resto, sino alle questioni proprie e attuali circa le quali aveva a che fare la *Dottrina della scienza,* le questioni dell'uomo, del volere e della libertà [2].

La stessa cosa vale, *mutatis mutandis,* per Schelling e Hegel in tutte le fasi della loro filosofia, essendo indifferente che l'ultimo fondamento dell'essere venisse in esse ricercato nell'intelligenza inconscia, nella identità indifferenziata di soggetto e oggetto, o nell'assoluta ragione. Anzi ciò vale allo stesso modo già anche per Kant ed egualmente per Berkeley. Per quanto l'immaterialismo di quest'ultimo possa distinguersi fondamentalmente dall'idealismo trascendentale, la tesi « *esse est percipi* » è pur sempre una determinazione ontologico-teoretica, così come la ben nota affermazione kantiana, che le cose spazio-temporali sono meri fenomeni.

Nelle tesi fondamentali pure i sistemi idealistici sono costruiti ontologicamente non meno di quelli realistici: la gran differenza rispetto a questi ultimi con-

[2] L'interpretazione ontologico-metafisica dell'idealismo tedesco, esemplificazione di quanto più sopra affermato da Hartmann — che cioè ogni sistema si fonda su di una più o meno consapevole concezione della realtà in quanto tale — è stata da lui ampiamente svolta e giustificata in *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* Berlin, De Gruyter, 1923-1929; trad. ital., *La filosofia dell'idealismo tedesco,* Milano, Mursia, 1973; v. pure *La fondazione dell'ontologia,* cit., p. 80.

siste soltanto in ciò, che il loro concetto di essere in sé è un derivato, e che con ciò essi spontaneamente si situano in inevitabile opposizione rispetto alla tradizione della vecchia ontologia, opposizione ben nota, intesa su basi gnoseologico-teoretiche ed etiche. Essa, dato che gli epigoni nel secolo XIX non si occuparono più dei problemi fondamentali, conduce al dissolvimento della vecchia ontologia.

Ora, questo dissolvimento ha il significato di un passo decisivo nella storia della teoresi filosofica; ma esso non ha il suo primo inizio nell'idealismo, si prepara anzi con la complessiva tendenza moderna alla fondazione gnoseologico-critica del filosofare e perviene a un primo momento saliente con Leibniz alla fine del secolo decimosettimo. Questo momento è esso stesso a suo modo raggiunto attraverso una creazione speculativa di natura ontologica, ma nella sostanza già Leibniz ha abbandonato i binari della vecchia ontologia.

Ci si deve pure, pertanto, chiedere che cosa propriamente fosse la vecchia ontologia: si intende con tal nome la dottrina dell'essere che fu dominante da Aristotele sino al declino della Scolastica. Se certamente essa sviluppò una quantità di modi divergenti di pensiero, e diede luogo alla fine a un insanabile dissidio di correnti, era tuttavia, quanto ai suoi principî, unitaria, e apparve ancora ai pensatori moderni, che condussero da diversi lati l'attacco concentrico contro di essa, come un unico campo loro ostile.

L'antica dottrina dell'essere si fondava sulla tesi che l'essere in generale, essenzialmente riducibile a forma sostanziale e comprensibile concettualmente, fosse il costitutivo intimo delle cose, determinabile e origine delle loro modalità formali. Accanto al mondo delle cose, in cui pure l'uomo è incluso, si collocava il mondo delle essenze, costituenti, intemporali e immateriali, il

campo della perfezione e dell'essere sommo. I rappresentanti estremi di questa dottrina attribuiscono alle essenze in generale la realtà in senso proprio ed esclusivamente vero, svalutando contemporaneamente il mondo temporale delle cose. I loro successori nel secolo XIX, che conoscevano il generale soltanto nella forma del concetto, chiamarono questa tendenza « realismo concettuale » (*Begriffsrealismus*): espressione ingannevole, poiché gli « universali » non dovevano risolversi proprio in un mero concetto. Pertanto molto meglio si può qui parlare di un « realismo degli universali » [3].

L'ontologia scolastica non rimase però ancorata a questa estrema concezione, anzi essa mostra la dottrina degli universali in una gradazione molto differenziata. Non era necessario attribuire alle essenze un essere « prima delle cose » *(ante rem)* e « al di sopra » di esse: le si poteva concepire anche a modo aristotelico come forme sostanziali presenti « nelle cose » *(in re)*. Con ciò si evitava la difficoltà di un raddoppiamento del mondo, senza tuttavia togliere di mezzo il pensiero fondamentale. Non ci si poteva però limitare facilmente a ciò, nel Medio Evo, dato che si era in presenza di un interesse teologico-speculativo che induceva a pensare gli universali come preesistenti nell'intelletto divino.

Del resto l'essenziale di questa ontologia non sta nelle gradazioni della sua tesi di fondo, e neppure nelle tendenze speculativo-metafisiche che ad essa si collega-

[3] Hartmann qui si riferisce al nucleo platonico del pensiero classico, e alla caratteristica affermazione della maggior realtà delle essenze rispetto all'esperienza, della loro realtà non meramente mentale o concettuale; viceversa l'interpretazione neokantiana del platonismo riduce le « idee » a regole supreme di pensabilità, a degli apriori mentali « pensati » reali, mentre la loro caratteristica era precisamente nel non ridursi a alcunché di puramente pensato o conosciuto.

no, bensì unicamente nell'intuizione fondamentale dell'essenza del generale in quanto tale, nel senso ch'esso sia il principio attivo e finalisticamente determinante delle cose. Entra qui in gioco un motivo originario del primitivo pensiero mitico: l'interpretazione teologica del farsi temporale in analogia col fare umano. Aristotele ha dato a questo pensiero una forma filosofica collegandolo solidamente con la dottrina dell'« eidos » e certo riferendosi in modo preponderante alla natura organica. D'ora in poi l'essenza è forma sostanziale e causa finale del progressivo divenire dell'organismo. Di qui il medesimo schema interpretativo venne esteso al mondo intero, e tutti i processi della natura inorganica vennero compresi in analogia con la realtà organica, finalisticamente.

Questo schema aveva il vantaggio di risolvere in modo sorprendentemente semplice gli enigmi della struttura del mondo. Se si riesce a comprendere la forma sostanziale di un oggetto, si possiede con ciò la chiave di ogni mutamento cui essa sottostà. Ma la forma sostanziale è traducibile in un concetto, e lo strumento metodico per far ciò è la definizione. Questa a sua volta è compito dell'intelletto, cui non resta altro da fare che estrarre le particolarità essenziali della forma dagli stadi finali dei processi evolutivi naturali e collegarle in un certo ordine fra loro.

Certo questo procedimento non si poteva proporre nella guisa di un piatto empirismo. I tratti essenziali generalissimi che in molti modi si possono accomunare all'*essentia,* non possono senz'altro derivarsi dalle cose. La teoria aristotelica della conoscenza non dava qui alcuna regola pratica, e la Scolastica fece proprio in un primo tempo il pensiero platonico dell'intima intuizione immediata *(intuitio, visio).* Ci si abituò sempre più a sovraordinare all'intelletto un momento ancor più ele-

vato di intuizione, cui si attribuiva il diretto contatto con i supremi elementi formali definenti l'essere.

Ma con ciò la vecchia ontologia assunse insieme un carattere deduttivo; infatti, una volta che la ragione umana sia in possesso degli universali supremi, ne segue da vicino che essa può anche « dedurre » realmente da essi ciò che l'esperienza non può farle cogliere. Ne derivò quella messa in disparte del sapere empirico e quell'esaltazione di una metafisica da dedursi puramente da concetti, che dapprima fu frustrata dal tardo nominalismo e infine distrutta dagli inizi della moderna scienza della natura.

Va da sé che con una trattazione tanto sommaria non si renda giustizia alla metafisica medievale: ma non si tratta della metafisica medievale, bensì della situazione odierna, circa la quale è indispensabile porre attenzione ai noti princìpî delle intuizioni ontologiche, che giacevano al fondo di quella metafisica. Dagli errori di quelle vecchie intuizioni ontologiche è lecito imparare, ed è innanzitutto contro di esse che deve situarsi in modo chiaro e consapevole ogni ricerca di una nuova ontologia [4].

La teoria critica della conoscenza dell'età moderna da Descartes sino a Kant non ha certo dato la possibilità di ristabilire in modo pienamente valido la vecchia ontologia tramite qualche elemento nuovo; anzi tale cri-

[4] È pertanto innanzitutto quanto al metodo, prima ancora che nelle conclusioni, che la nuova ontologia deve differenziarsi dall'antica; questa era intuizionistico-aprioristica e « speculativa », supponendo un immediato contatto con la struttura generale della realtà, da cui poi « dedurre » la sua configurazione. Quella dovrà invece porre attenzione innanzitutto ai dati ed esaminare di continuo le categorie che usa così da farle strettamente corrispondere ai dati stessi e da tenerne presente pur sempre il carattere approssimativo, ipotetico, non esauriente, di « astrazioni » di comodo o di strumenti interpretativi, « meno » reali dei dati empirici e non più reali di essi.

tica ha messo in luce le presupposizioni di quell'ontologia in misura talmente ampia, che una metafisica su quelle basi non fu più possibile. La *Critica della ragion pura,* con la quale si concluse questo lavoro di rimozione, costituisce un confine storico, al di qua del quale il pensiero ontologico quasi scompare. Ciò è un fatto che colpisce, poiché la critica kantiana non era rivolta propriamente contro i fondamenti della vecchia ontologia, ma contro la metafisica speculativo-razionalistica, che si era sovrapposta a quella [5].

Con Kant venne meno anzitutto lo schema deduttivo del suo procedimento. Si può infatti dedurre soltanto da noti principî a priori: ma proprio l'apriorismo sottostà qui a una critica penetrante. Esso viene ricondotto a due forme dell'intuizione e a poche categorie, e pure queste valgono soltanto per il fenomeno, non per l'essere in sé delle cose. Con ciò viene totalmente precluso l'accesso alle forme sostanziali e viene contemporaneamente resa vana la dottrina dell'essenza. Ma è quasi più importante il fatto che la *Critica del Giudizio* riconduce la teleologia al suo più proprio campo di riferimento, quello della realtà organica, togliendole il significato costitutivo [6].

Forse è quest'ultimo punto ad avere la maggiore importanza; in ogni caso esso colpì il lato più debole del-

[5] Qui Hartmann concorda sostanzialmente con il giudizio storico circa la profonda differenza fra ontologia classica, soprattutto aristotelico-tomistica, e ontologia razionalistica, emesso ad esempio da E. Gilson (cfr. *L'être et l'essence,* Paris, Vrin, 1949,) per il quale l'accusa di essenzialismo e di deduttivismo astratto valgono per quest'ultima, non certo per la prima.

[6] Come è noto, la *Critica del Giudizio* dà carattere non oggettivante, non « costituente », cioè non scientifico, al giudizio teleologico, considerandolo un mero modo soggettivo, umano, di « interpretazione » della realtà organica. Così il pensiero teleologico viene espulso dal campo del filosofare, della scienza.

l'intera ontologia antica trasmessasi attraverso il « canale » aristotelico. Ma sicuramente esso è stato pochissimo compreso e apprezzato da contemporanei e successori. La filosofia della natura schellinghiana e hegeliana gettò al vento la critica del giudizio teleologico e si rivolse di nuovo a modelli scolastici. Ogni critica era una critica trascendentale, cioè una critica gnoseologico-teoretica di presupposti organicistici: ma l'idealismo logico si credette di nuovo in possesso di certezze generali incontrovertibili, in forza delle quali fosse possibile interpretare finalisticamente i tratti non chiaramente coerenti degli esseri viventi — e infine parimenti quelli dell'intera natura dal basso in alto.

II. LA COMPRENSIONE DELLE CATEGORIE DELL'ESSERE

A chi riassuma ora la situazione sopra esposta, deve risultare senz'altro chiaro, che la nuova ontologia nulla può avere a che fare con un ritorno della vecchia. Non soltanto lo schema interpretativo teleologico, ad onta di ogni tentativo di rinnovamento, si è dimostrato insostenibile, ma per di più si tratta di escludere ogni sorta di tesi che possano servire di copertura ad una metafisica superata. Ciò non è così completamente facile come può sembrare a prima vista: i modi tradizionali di pensare sono ancora, pur nel pensiero odierno, parzialmente non superati, e per lo più il ricercatore non sa una volta per tutte quando venga attratto dalla loro parte. Così ancora nel più recente passato la dottrina dell'essenza ha conosciuto una rinascita nella fenomenologia — apparentemente al riparo da ogni tendenza metafisica, ma in realtà non senza che si ripresentassero difficoltà molto antiche e già spesso eliminate, e che contemporaneamente si reintroducessero errori pure antichi e spesso censurati.

Non è sufficiente opporsi alla nuova dottrina dell'essere in quanto « ontologia dell'essenza ». Si deve in generale prendere le distanze rispetto alla dottrina del-

l'essenza: e certo non soltanto perché con essa di nuovo ci si inclina verso le forme sostanziali, ma piuttosto perché da essa deriva in ogni caso un isolamento del « generale », e con ciò insieme si afferma la tendenza a elevare *motu proprio* il puro « generale » ad alcunché di originario e di fondamentale. Dietro tale tendenza sta sempre, consapevole o no, il postulato della deduttività: infatti « dedurre » si può soltanto da proposizioni generali, ed è per questo che esse appaiono come espressioni di principî ontologici.

Quanto qui si nasconde è più che un errore. Certo è verissimo che ogni principio è generale, ma da ciò non segue che ogni « generalità » sia atta a far da principio. Si dà anche un « generale » molto superficiale, consistente forse nelle qualità esterne che si ripetono in casi singoli dispersi — ed è proprio questo che si dà per primo all'esperienza; ma se si pretendesse anche soltanto di ordinare le cose o i viventi secondo tali generalità, se ne otterrebbe una classificazione che sorvolerebbe completamente sulle loro condizioni ontiche. Per la determinazione dei principî dell'essente, non sono decisivi i tratti comuni eventualmente coglibili dalla sua apparenza esterna. Per tale scopo occorre assumere altre prospettive d'osservazione: era uno dei punti deboli della vecchia ontologia il fatto di non possedere tali prospettive.

Facciamo inoltre una seconda osservazione in merito. Quand'anche sia vero in modo incontrovertibile che si possa dedurre qualcosa soltanto da proposizioni generali, pure non ne segue perciò che le proposizioni generali, da cui si opera la deduzione, significhino anche qualcosa di « ontico ». Ma se non significano nulla, esse sono anche proposizioni non vere — in termini kantiani giudizi sintetici a priori senza « valore obiettivo ». Certamente da proposizioni di tal tipo si può sviluppare

una deduzione logica altrettanto che da proposizioni vere; solo che le conclusioni sono tanto poco vere quanto le premesse: il che non serve affatto neppure alle più modeste pretese della fatica filosofica.

È chiaro che proprio contro questi errori si pone l'orientamento centrale della *Critica della ragion pura* e che pertanto, ad ogni deduttivismo di questo genere — si potrebbe cioè dire, alla deduzione di tipo ontologico — essa oppone una « deduzione trascendentale », in cui si tratta appunto del « valore oggettivo » di princìpî a priori, tali che sottostando ad essi siano veri i giudizi sintetici a priori. È ben noto quale grande valore Kant attribuisse a questa deduzione. Ma ammesso che essa interamente e precisamente riposasse sul relazionarsi necessario delle categorie dell'esperienza, — poiché essa fa valere la loro « validità oggettiva » soltanto nei limiti della « esperienza possibile » — così diviene senz'altro chiaro che essa al limite escludeva una scienza pura a priori dell'essenza delle cose. Questo risultato della critica è certo in primo luogo negativo, ma le sue conseguenze sono affermative e come tali di grandissima importanza [1].

In ogni ontologia si tratta delle asserzioni fonda-

[1] Dopo aver avanzato le consuete critiche nominalistico-empiristiche al deduttivismo logico, Hartmann segue Kant nell'affermazione che il « vero » a priori è quello che « entra a costituire l'esperienza »; ma non nel senso che questa sia costruita dall'attività conoscitiva, bensì nel senso che l'intelletto deve coglierVi analiticamente, mediante uno sforzo di penetrazione non sempre agevole, i caratteri veramente e onticamente determinanti, e tradurli nelle sue categorie interpretative. Per Hartmann è comunque sempre e soltanto in base ai dati empirici, cioè nei limiti dell'esperienza, che si possono cogliere e verificare in opera i princìpî « a priori », anche se questi sono di carattere realistico, ontologico, e non idealistico-trascendentale. Di qui il carattere provvisorio, incompleto e soggetto a correzione del « quadro » delle categorie della nuova ontologia, che è una ontologia strutturalmente « problematica » dell'essere finito.

mentali circa l'essente come tale; asserzioni di questo tipo sono null'altro che categorie ontologiche. Esse hanno in comune con le categorie kantiane — che dal punto di vista contenutistico null'altro sono che asserzioni fondamentali circa l'essente — il carattere di principî costitutivi generali, sotto i quali si situano tutte le particolari asserzioni circa l'essere. Pertanto ci si deve attendere che la nuova ontologia debba dare una deduzione trascendentale di esse: altrimenti non potrebbe verificare per esse alcuna « validità oggettiva ».

Ma ciò significherebbe che tale nuova ontologia a sua volta richiede un fondamento gnoseologico-teoretico, in base al quale debba ancora una volta poter giustificare nel senso significativamente più ampio principî a priori.

Con ciò si prospetta ora una via, e questa via viene intesa secondo lo schema del vecchio deduttivismo; a questo punto però si dividono i binari della vecchia e nuova ontologia. Poiché oggi non si ha più, suo tramite, a che fare con forme sostanziali e determinazioni teleologiche dei processi reali, così non si tratta neppure della conseguente giustificazione di principî a priori. Le categorie di cui tratta la nuova ontologia non sono ottenute né tramite una definizione del « generale », né per deduzione da una tavola formale dei giudizi, bensì vengono fatte emergere un tratto dopo l'altro dai rapporti reali. E poiché ovviamente un criterio assoluto di verità vien dato da questo tipo di acquisizione altrettanto poco quanto in ogni e qualsiasi altro campo di conoscenza, ci si deve perciò convincere che il procedimento della loro acquisizione è largamente lacunoso e intricato, e nel circoscritto lavoro della ricerca umana descrive molteplici sentieri in circolo, richiede continue correzioni e come ogni lavoro puramente scientifico non giunge mai a compimento.

Qui si può realmente e in senso letterale parlare di nuove vie dell'ontologia; la tesi di fondo può forse essere espressa così: le categorie ontologiche non sono principî a priori. A priori possono essere soltanto intuizioni, conoscenze, giudizi: l'intera opposizione di a priori e a posteriori è soltanto un'opposizione gnoseologico-critica. Ma in ontologia si ha a che fare non con la conoscenza, e perciò neppure con puri giudizi, ma bensì con l'oggetto della conoscenza, nella misura in cui esso come tale è appunto super-oggettivabile cioè indipendente dal fatto, se ed entro quali limiti l'essente sia stato effettivamente fatto oggetto del conoscere. I principî dell'oggetto esistente non sono in alcun modo *eo ipso* pure principî del conoscere; rispetto a questi essi possono essere anche largamente dissimili in molti rispetti, come dimostrano a sufficienza le molteplici tracce dell'inconoscibile in quasi tutti i problemi di fondo della filosofia. Già da ciò consegue semplicemente che essi non possono essere principî a priori del nostro intelletto, e quindi sono indifferenti rispetto alla distinzione di conoscibilità e inconoscibilità, esattamente come l'essente stesso, di cui sono principî.

Questo è il punto cui occorre fondamentalmente ispirarsi, e certo non soltanto nel caso in cui si voglia uscire dalla vecchia ontologia, ma anche per uscire dalla teoria gnoseologica della filosofia trascendentale. Evidentemente le categorie ontologiche possono talvolta coincidere nel contenuto con quelle del conoscere, ed entro certi limiti questo deve essere il caso dove tramite uno schema a priori si afferma una conoscenza oggettiva universalmente valida: ma non si deve affatto presupporre che così avvenga in generale e senza limiti. Appunto l'apriorismo nel nostro conoscere sottostà a una limitazione molto estesa e ciò perché nel migliore dei casi le nostre categorie intellettuali coincidono

soltanto con una parte dei principî ontologici. Questa coincidenza giunge al più sin dove si tratta di intuizioni di valore pratico e indispensabili alla vita, e inoltre in quei campi oggettuali ai quali il nostro intelletto è meglio adattato. E in riferimento ad esso tale coincidenza vien meno per lo più là dove ci troviamo di fronte a questioni teoretiche generali, come quelle concernenti l'immagine complessiva del mondo e l'interpretazione filosofica: poiché ciò va messo in chiaro, che noi coi nostri principî intellettuali possiamo comprendere del mondo reale soltanto ciò che in se stesso è stato costruito secondo quei principî medesimi.

Si può qui anzi certamente andar oltre ancora d'un passo. L'affermazione che le categorie ontologiche non sono principî a priori, ha il semplice senso che esse non possono essere conosciute immediatamente a priori; anzi, nella misura in cui sono accessibili in generale al conoscere, dovranno essere comprese seguendo altre vie. Così sembra che si possa dar conto ora del rapporto fra categorie gnoseologiche e ontologiche: già si è mostrato su quali basi questo rapporto debba costituire almeno una parziale identità. Si potrebbe pure concludere: nella misura in cui le categorie ontologiche sono identiche a quelle gnoseologiche, dovrebbe essere possibile ricondurre le prime alla condizione di queste ultime. In tal modo si dovrebbe poter cogliere a priori di esse almeno uno scorcio.

Ma pure questa speranza si rivela illusoria: in primo luogo non possediamo alcun criterio per la conferma di quella identità categoriale. Proprio là dove è per noi certa su basi pratiche — nel campo della quotidianità e dell'orientamento naturale del mondo — essa è filosoficamente senza valore, dato che non si estende ai problemi della filosofia: dove questi hanno inizio, diviene straordinariamente incerta e ci lascia molto pre-

sto nell'imbarazzo. In secondo luogo il nostro apparato conoscitivo vien meno nel compito di fondare un valore tale, quale quello della conoscenza immediata delle nostre proprie categorie gnoseologiche.

È insito nell'essenza di ogni conoscere di essere diretto non su di se stesso, ma bensì verso il suo oggetto. Ciò che gli si rende noto nel suo attuarsi, sono sempre soltanto caratteri dell'oggetto, non del suo proprio operare; e tutt'al più gli divengono noti i presupposti interni del suo agire, e fra questi sono comprese le categorie del conoscere. In effetti la filosofia ha dovuto percorrere un lungo cammino storico prima di cominciare a prender conoscenza di alcune delle categorie gnoseologiche in quanto tali. Occorreva per questo l'abbandono dell'orientamento naturale del conoscere, e insieme la riconversione di esso dall'oggetto su di sé: ed effettivamente con ciò si instaura già una conoscenza di secondo ordine, nella quale la conoscenza stessa fa da oggetto. Questa riflessione teoretico-critica è secondaria e deve essere compiuta « contro » la tendenza naturale; ed anche quando viene instaurata, neppure allora conduce direttamente alle categorie dell'intelletto, ma bensì deve essere diretta ad esse anzitutto con un metodo speciale [2].

Questa è la causa fondamentale per cui non soltanto le categorie ontologiche, ma pure le nostre proprie

[2] Qui Hartmann sottolinea il carattere ambivalente della stessa direzione spontaneamente « realistica » del conoscere; proprio perché per natura diretto verso l'oggetto (« intentio recta ») esso soltanto con difficoltà e in modo incerto e artificioso si rivolge su di sé e può controllare criticamente i mezzi e risultati del suo agire (« intentio obliqua »). La conoscenza non conosce anzitutto se stessa, si conosce « in opera » e quindi ad ogni studio teorico del conoscere va necessariamente presupposto « il fatto » del conoscere: una fenomenologia della conoscenza va posta alla base di ogni teoria conoscitiva e di ogni critica del sapere.

categorie conoscitive, su cui riposa ogni conoscenza a priori, non possono essere a loro volta conosciute a priori. Si deve anzi aggiungere che esse in generale nella conoscenza oggettuale restano sconosciute: certo esse sono in funzione nel nostro conoscere, ma non entrano a loro volta nell'oggetto del conoscere; soltanto con l'instaurarsi della riflessione gnoseologico-critica vengono tratte alla luce della coscienza, ma questo è un grado di conoscenza storicamente tardivo. Se la messa in opera di queste categorie dipendesse dal nostro sapere circa esse, allora tutta la conoscenza umana, anche la più ingenua, dovrebbe attendere la filosofia per poterne essere consapevole. Poiché viceversa è la filosofia a presupporre a sua volta la conoscenza ingenua, in questo modo non si potrebbe in generale procedere neppure alla semplice conoscenza oggettuale.

Quello effettivo è il rapporto inverso: le categorie conoscitive sono certo le condizioni prime del nostro conoscere — e certamente in special modo del suo elemento a priori, che non manca mai neppure nella comprensione ingenua del mondo — ma non sono in esso il *primum cognitum*. Esse non sono perciò inconoscibili, ma bensì conoscibili solo mediatamente, e precisamente mediabili attraverso la semplice conoscenza degli oggetti, che riposa sulla loro messa in opera. Si può anche asserire ch'esse sono, quando vengono conosciute in generale, al più soltanto l' « *ultimum* » *cognitum,* e questa successione non si può rovesciare; e insieme da ciò dipende l'estrema difficoltà che si incontra nel conoscerle. I molteplici andirivieni e vicoli ciechi della teoria conoscitiva nel tentativo di giungere ad esse sono chiaro sintomo di questa situazione.

La prospettiva di rendere comprensibili le categorie ontologiche riportandole alle categorie conoscitive è, dopo quanto osservato, di ben poco peso. Si potrebbe ri-

tenere che alla fine anche più agevolmente si rendano comprensibili le categorie conoscitive riportandole a quelle ontologiche: queste ultime almeno si pongono nella direzione naturale del conoscere — nel sottofondo degli oggetti — anche se la semplice conoscenza oggettuale non penetra sino a loro. E poiché ogni conoscenza oggettuale ha in sé la tendenza a progredire, così potrebbe con una penetrazione maggiore aprirsi gradualmente la via sino alle categorie ontologiche.

Che almeno fondamentalmente ciò avvenga in realtà, lo dimostra la più antica e più semplice direzione di ricerca della filosofia, in quanto cercò per lungo tempo, prima dell'instaurarsi dell'impostazione gnoseologico-critica, di dare un'esplicazione dei principî dell'essente. Tipica a questo riguardo è tutta la serie dei grandi Presocratici, e non si può negare che essi in questo sforzo abbiano trovato anche realmente questo o quel principio dell'essere, che è poi stato verificato nel corso di una ricerca molto posteriore e criticamente matura.

Ma su di ciò non occorre riferirsi tanto indietro nel tempo: infatti donde trasse Kant in particolare le sue categorie? Non dalla tavola dei giudizi, che egli dapprima proprio per questo scopo dovette completare! La verità su tal punto traspare nell'*Analitica dei Principî*: esse vengono dedotte dal contenuto del conoscere, come si è esplicato in tutto il dominio della scienza: ma ciò significa che vengono dedotte dalla nostra conoscenza degli oggetti, ovvero, identicamente, dall'oggetto stesso in quanto si è collocato in un dato ordine di conoscenza. Ciò diviene particolarmente evidente nelle « Analogie dell'esperienza ». Dall'analisi del divenire e del mutamento sgorga la categoria della sostanza; dalla constatazione di una successione oggettivamente determinata viena resa sensibile l'esistenza di un rapporto

causale. Il fatto che in tal modo in generale si giunga immediatamente soltanto a categorie oggettuali, e in nessun modo a « concetti puri dell'intelletto » (e neppure a principî della facoltà del giudizio determinante), può non essere facilmente rilevato da un pensiero di stampo idealistico; ma proprio perciò è anche meglio da rilevarsi da parte dello studioso post-kantiano che si assuma la fatica di rappresentarsi retrospettivamente nel proprio pensiero il seguito delle conclusioni kantiane e di illuminarle criticamente [3].

A questo proposito non occorrono molte parole per affermare che alcunché di simile deve valere per una notevole parte dei tentativi compiuti da Fichte e Schelling per dedurre le loro categorie da un unico principio. Si è spesso affermato criticamente che qui effettivamente tutto veniva dedotto dall'esperienza, benché si attribuisse all'io, all'intelligenza inconscia o alla ragione la capacità di far da principio della deduzione. In questa forma l'obiezione è certo troppo grossolana; ma il fatto è che dietro tutte queste apparenti deduzioni sta pure un dettagliato sapere circa il mondo degli oggetti, che qui soprattutto si fa sentire e fornisce tutto il contenuto.

Da tutto ciò va ora tratto un insegnamento fondamentale: in tutti i casi in cui in generale giungiamo a un sapere categoriale, non lo otteniamo con metodi a priori, e neppure attraverso una presa di coscienza di principî dell'intelletto, ma bensì tramite l'analisi degli oggetti, in quanto essi ci sono stabilmente compren-

[3] In altre parole, l'elemento cosiddetto apriori o categoriale o formale, che dovrebbe secondo Kant porre in atto la « sintesi » e rendere possibile l'oggetto, determinandolo, viene invece colto *analiticamente*, come determinazione reale dell'oggetto *già* costituito e conosciuto, per una via riflessiva e ipotetica che non soltanto non sopprime la realtà « data » dell'oggetto (ivi compresi gli elementi cosiddetti a priori), ma anzi la presuppone e ne viene condizionata.

sibili. Ma su questa via noi comprendiamo in primo luogo sempre le categorie ontologiche, non quelle conoscitive come tali. Queste ultime almeno dapprincipio vengono tratte dalle categorie ontologiche già comprese, retrospettivamente (tramite una riflessione sulla funzione conoscitiva).

Questo punto è di grandissima importanza. Innanzitutto ne consegue che la teoria del conoscere nel problema categoriale non è autonoma, ma ha invece come presupposto una penetrazione ontologica nell'intero campo oggettuale della conoscenza; e che in generale la teoria della conoscenza per sé sola non può costituire la « filosofia fondamentale », come l'atteggiamento conclusivo trascendentale presupponeva tacitamente, ma invece dal canto suo richiede un preliminare lavoro ontologico. In secondo luogo sulla base di questo rapporto è ora lecito rispondere alla questione, quale via debba allora imboccare la filosofia per comprendere le categorie ontologiche.

Questa questione diviene inquietante più di ogni altra quando ci si è resi conto che non giunge allo scopo né una via puramente a priori, né il metodo della « riflessione trascendentale » (sulle condizioni del conoscere). Che un metodo puramente empiristico dapprima neppure venga in questione, si deve in questo caso presupporre come scontato. La via di cui si tratta non è, nonostante tutto, alcunché di misterioso, ma bensì storicamente ben nota, ed è stata generalmente imboccata là dove sono stati inferiti i principî ontologici; è la via anticamente ben provata dell'analitica, che già agli antichi era familiare metodologicamente e che si è imposta nell'età moderna da Descartes in poi per lo sviluppo dominante della ricerca filosofica.

La via della nuova ontologia si configura così come analisi categoriale — un procedimento che non si esau-

risce né nell'induzione né nella deduzione, che non è tratto né da una conoscenza puramente a posteriori, né da una conoscenza puramente a priori. Esso presuppone l'intera ampiezza dell'esperienza, sia di quella quotidiana e pratica della vita, sia di quella scientifica. Si può ben aggiungere ch'esso presuppone anche l'esperienza filosofica, specificamente quella che è disegnata nel corso storico del pensiero umano, come una lunga serie di tentativi, errori, autocorrezioni. Questa somma totale di esperienze acquisite costituisce il livello di partenza del dato, rispetto al quale vanno commisurate le istanze del sapere critico nei loro propri elementi di insicurezza, in quanto costituiscono sotto un certo riguardo l'elemento più importante.

Questo livello di partenza però non è simile a quello della coscienza ingenua, come forse la fenomenologia cercò di affermare: ciò costituirebbe una coscienza troppo povera di contenuto. Si è pure già mostrato che tal coscienza non è da intendersi senza spiegazione, dal momento che non è quella del soggetto filosofante e nel migliore dei casi può essere inferita retrospettivamente dal punto dato in cui questo si colloca. Il richiamarsi alla coscienza ingenua, fors'anche a quella del fanciullo, sottintende tante forme di illusione, che i suoi risultati come livello di partenza sono altamente problematici. Essa viene bensì a far parte della datità, ma propriamente quanto è inferito non è un dato.

Come dato deve valere soltanto ciò che la coscienza filosofante, là dove inizia la sua analisi, porta effettivamente con sé. La distinzione di quanto è certo e dubbio è già compito del lavoro filosofico. Fu un errore escludere le acquisizioni scientifiche; certamente le scienze interpretano il loro materiale, ma schiudono anche lo sguardo a una quantità di nuovi ambiti di contenuto, che appartengono al livello di partenza dell'analitica.

Essi non possono certo esser presi isolatamente né fatti valere come esclusivo « campo di orientamento », come è avvenuto nel neo-kantismo; ma non devono neppure essere trascurati [4].

L'analisi stessa poi è un procedimento di puro rinvio retrospettivo al contenuto e riposa sul fatto che i principî ontologici in qualche modo debbono essere contenuti nell'essente, ma debbono anche potersi trovare e trarre da una base sufficientemente ampia riferita alla datità dell'essere. Pertanto essi giacciono entro la datità come tale non chiaramente esplicitati, ma bensì debbono esser dapprima resi visibili mediante una certa penetrazione. Ciò che in tal modo si può trovare, oltrepassa necessariamente quanto al contenuto il dato — già in quanto si presenta con la pretesa di una più alta generalità — e perciò coinvolge consapevolmente in sé qualcosa di ipotetico. Questo difetto però può essere considerevolmente diminuito, quando si riesce a verificare posteriormente quanto si è trovato riferendolo a un più ampio materiale dato. La linea storica nell'accertamento delle categorie ontologiche, che per molte categorie è possibile seguire dal pensiero più an-

[4] Una differenza fondamentale fra la fenomenologia husserliana e la posizione di Hartmann è proprio questa: la prima ritiene di poter partire dalla coscienza « pura », prescindendo da ogni dato acquisito culturalmente, dal sapere scientifico, che anzi essa accusa alla fine di oggettivismo e di acriticità di origine pratico-operativa. L'ontologia di Hartmann invece si preoccupa di penetrare veramente entro la complessità del reale, di far presa entro le connessioni che lo costituiscono, e quindi rinuncia a un troppo astratto e perfetto ideale di « scienza rigorosa » da ricostruire sin da un ipotetico inizio assoluto e assolutamente critico, per attingere da ogni fonte quelle prospettive sul reale che, pur nella loro parzialità e acriticità, possono però mettere concretamente in contatto con esso. Tutti i rapporti ontici verificati dal sapere scientifico, debbono essere assunti, inquadrati e tenuti presenti da quello filosofico-ontologico, che così viene « ultimo », anzi non sarà mai concluso.

tico sino ai nostri giorni, mostra poi anche chiaramente una critica che si instaura sempre di nuovo e una progressiva correzione dell'ipoteticamente inferito. Si tende innanzitutto a una certa stabilizzazione di particolari categorie ontologiche, e sino ad oggi la comprensione della maggior parte di esse è ancora in corso. In tal modo l'analisi categoriale si presenta come una scienza che, nonostante inizi molto precoci, si trova ancora in uno stadio di sviluppo. Nell'ultimo secolo, che si è prevalentemente orientato in senso teoretico-critico, essa ha compiuto soltanto limitati passi innanzi ed è pertanto oggi in ritardo rispetto ad altre branche del sapere. In qual misura essa potrà colmare il ritardo, lo potrà dire in primo luogo il futuro.

A tal proposito non è senza importanza il fatto che con tal modo di procedere l'ontologia si accosti di nuovo ai metodi di molte scienze speciali, dalle quali erroneamente si era dapprima allontanata al tempo del « realismo degli universali ». La scienza positiva è quella che innanzitutto ha attuato il procedimento analitico con un'introduzione ipotetica e l'ha poi criticamente illustrato: ma essa non può applicarlo per sé sola ai problemi ultimi e fondamentali. Questo è il compito spettante alla filosofia e con ciò il procedimento suddetto sopporta un'intensificazione che permette di valutarne innanzitutto la capacità [5].

[5] Pare affiorare qui una certa mentalità positivistica in Hartmann circa i rapporti di similitudine fra scienza e filosofia e circa il metodo che quest'ultima deve seguire.

III. UN NUOVO CONCETTO DELLA REALTÀ

L'impalcatura speculativo-metafisica della vecchia ontologia è caduta completamente. Il problema dell'essere è ridotto a problema da porsi in modo più circoscritto, ma trasparente e privo di ogni alone romantico. Questa limitazione però è diretta soltanto contro il pensiero fantasticante visioni del mondo, che prescindendo da ogni confine sperimentale inventa un mondo trascendente, non invece contro il problema della vita organica e spirituale, e certo neppure contro le imprescindibili questioni del senso e del valore che commuovono l'uomo.

Ad esempio se si guarda da questo punto di vista alla metafisica dello spirito e della libertà, come è stata prospettata da Fichte e Hegel, la nuova ontologia limiterebbe soltanto le sue tesi, ma in nessun modo le rifiuterebbe radicalmente. Essa non può verificare che tutto l'essente si riconduca all'Io (fosse pur esso un assoluto) o allo spirito; ma che lo spirito, ove realmente si presenta, abbia libertà e attività, e in modo tale da applicarla all'essente e da avervi un ampio potere, non lo contesterebbe in alcun modo. Ci si può anzi piuttosto attendere che la nuova ontologia prospetti in senso

nuovo il problema del potere e della libertà dello spirito, in quanto cerca di porre l'essere dello spirito e della sua attività in rapporto con l'essere del resto del mondo.

La vecchia ontologia aveva potuto istituire questo rapporto con difficoltà, essendo orientata essenzialmente verso l'essere delle cose e, oltre a questo, all'essere dell'organismo; essa intendeva l'ambito di realtà dell'anima in senso organicistico, mentre finalizzava lo spirito al campo delle essenze, non riuscendo perciò a inserirlo nel mondo reale. La sua « realtà » sembrava fosse di tutt'altro genere rispetto a quella delle cose, un essere senza tempo privo di mutamento e di individualità. In ciò appunto la nuova ontologia si distingue dalla vecchia, nell'eliminare tutte le limitazioni di questo tipo: poiché, come il livello di partenza della datità, che essa pone al suo fondamento, essa egualmente comprende insieme l'essere dell'anima e quello spirituale così come quello della natura. Lo spirito non sta affatto al di fuori del mondo reale, anzi gli appartiene interamente e con certezza, possiede la stessa temporalità, consistenza e contingenza delle cose e dei viventi: in breve, ha la loro stessa realtà. Soltanto a causa di ciò può agire in questo mondo e sperimentare in se stessa le sue capacità, avere in esso il suo destino e campo d'azione.

In opposizione a ciò si leva una serie di pregiudizi antichissimi, divenuti quasi venerabili per il loro carattere tradizionale. Il modo d'essere delle cose materiali non può essere, si sostiene, il medesimo di quello dei pensieri, delle azioni, degli stati d'animo e delle intuizioni; e di qui deriva appunto la grande linea di separazione che taglia a metà il mondo e l'uomo stesso, e che Descartes tracciò con la sua dottrina delle due sostanze: da un lato sta l'estensione spaziale, il misurabile, il mec-

canico, dall'altro il non spaziale, il mondo dell'interiorità inestesa, che non ha rapporti con il mondo esterno.

In questa contrapposizione verità ed errore sono perniciosamente frammisti. Veramente la spazialità-materialità separa i due domini dell'essente, ma la rappresentazione dell'uomo come se fosse composto dall'unione di due sostanze eterogenee, si è dimostrata errata. Infatti l'essenza dell'uomo è nella sua interezza molto più derivabile da una sola matrice, troppo manifestamente il suo agire, patire, atteggiarsi sono insieme corporei e spirituali; ed innanzitutto la vita propriamente umana consiste in un'inseparabile compresenza di interiorità ed esteriorità. Soltanto una fede nell'immortalità totalmente fantastica poté trarre vantaggio dalla suddetta separazione delle « sostanze »; la vita effettiva e concreta col suo continuo coinvolgimento di ambedue le sfere non poteva certo essere in questo modo compresa.

L'errore fondamentale in questa direzione interpretativa consiste nell'aver operato uno scambio fra realtà e materialità; è per questo che si ritenne la realtà limitata allo « spaziale ». Ma in tal caso i destini umani, le condizioni e gli eventi storici non sarebbero neppur essi reali, e di conseguenza diverrebbe irreale proprio ciò che nella vita viene più profondamente e marcatamente sentito come reale. Ciò non è affatto naturale e riposa su di un concetto di realtà eccessivamente ristretto e formato in modo chiaramente falso, e in particolare accomodato in qualche modo a una determinata visione del mondo: e la visione del mondo che qui inconsciamente è in gioco, dovrebbe essere fondamentalmente materialistica; il che è una base sufficiente per prendere miglior partito, qualora si debba trattare seriamente dell'essere spirituale e delle sue forme storiche.

I veri segni distintivi della realtà non si riallacciano alle categorie della spazialità e della materia, ma

bensì a quelle del tempo e dell'individualità. Spazio e tempo dal punto di vista ontologico non sono affatto categorie equivalenti: il tempo è ben più fondamentale dello spazio. Spaziali sono soltanto le cose e gli esseri viventi, inclusi i processi in cui è implicato il loro esserci, mentre temporali sono oltre ad essi anche gli eventi delle sfere dell'anima e dello spirito. Nel tempo è bensì ogni realtà, nello spazio soltanto una parte della realtà — si potrebbe dire, soltanto una metà del mondo reale e precisamente le sue forme inferiori [1].

Con la temporalità è inseparabilmente connessa l'individualità: essa consiste in null'altro che nell'irripetibilità e nella singolarità. Il reale è transeunte e perciò anche irripetibile; esso si costituisce bensì sempre di nuovo in modo simile, ma giammai in modo identico. Ciò vale sia per il divenire storico che per il moto cosmico, per le persone così come per le cose; soltanto il generale si ripete ed è, per sé preso, intemporale, sempre esistente, « eterno ». Questa intemporalità dapprima, nella vecchia ontologia, venne intesa come un essere di ordine superiore; esso è invece in verità un essere non per sé sussistente, puramente « ideale », poiché il generale ha realtà esclusivamente nei casi temporali e individui in cui si realizza. Quello che in un primo tempo si qualificava come una sfera di perfezione, delle essenze, rispetto alle quali le cose dovevano considerarsi deboli parvenze, si è viceversa dimostrato dominio dell'essere imperfetto che diveniva indipendente

[1] Qui Hartmann trae profitto dalla ormai tanto accurata indagine condotta sul piano strutturale dalle varie forme dello storicismo contemporaneo circa i caratteri distintivi della realtà storico-temporale e la sua maggior « concretezza » rispetto a quella materiale-spaziale, che risulta essere in ultima analisi una mera sezione astratta della vera mondanità reale.

soltanto nell'astrazione: ed in questa intuizione sta forse il più apprezzabile contrasto della nuova ontologia rispetto all'antica.

Questa è la causa fondamentale per cui essa può benissimo misurarsi con i profondi problemi dell'idealismo tedesco, e trattare dello spirito, della libertà, della vita sociale e della storicità altrettanto bene che del cosmo e della realtà organica. Ed è per questo che ci si può attendere effettivamente da essa un nuovo chiarimento del rapporto che fissa la posizione dell'essere spirituale umano e della sua attività in un mondo non spirituale e determinato da leggi necessarie.

Queste considerazioni già costituiscono un piccolo scorcio di un capitolo dell'analisi categoriale; esse sono qui soltanto accennate e richiedono di diritto una dilucidazione molto più adeguata di spazio, tempo, processualità, attività dell'anima, realtà ecc. Particolarmente quest'ultima, la pura portata ontologica di apparenze e accadimenti, che costituiscono il mondo, è un oggetto eccezionalmente difficile per l'analisi: per comprendere la « realtà »[2], si deve risalire sino al rapporto di possibilità ed effettualità[3], che ha costituito sin dall'antichità il problema fondamentale dell'ontologia. E sin dentro questi fondamenti si insinua la rivoluzione dell'intera problematica ontologica: infatti ciò che la vecchia ontologia insegnava come rapporto di potenza ed atto — un rapporto in forza del quale ogni aspetto attuale è attuazione di un disegno precostituito, e ogni essente è « determinato » a divenire ciò che è secondo questo suo disegno — non va rispetto al più ampio problema della realtà molto più lontano. Occorre intro-

[2] « *Realität* » tra virgolette nel testo tedesco: è la realtà nel suo constare generale e nel suo affermarsi positivo.

[3] « *Wirklichkeit* », cioè effettualità, capacità di azione implicante la presenza riscontrabile.

durre un concetto nuovo della possibilità reale che non si risolva più nella mera possibilità dell'essenza, ma viceversa rappresenti la totalità delle condizioni nella situazione effettuale della realtà complessiva; e ad esso deve pure corrispondere un nuovo concetto della realtà effettuale, che non rappresenti più lo sbocco teleologico di un « tendere » prospettato in modo antropomorfico — com'era il caso dei processi cosmici legati all'attività di una somma intelligenza —, ma bensì in ogni caso costituisca il complesso risultato di connessioni determinanti costanti. È una scienza completa quella che deve trattare questi interni rapporti della « Realtà » come modalità dell'essere, ed essa costituisce il nucleo centrale della nuova ontologia, dovendo essere designata come « analisi modale », in opposizione alla analisi categoriale di tipo contenutistico[4].

Frattanto ci si deve qui riferire anche più indietro, poiché i pregiudizi tradizionali circa il problema dell'essere vanno anche più oltre. Si danno oggi molti ricercatori animati da puro spirito filosofico, che provano una radicata avversione per ogni tipo di ricerca che prospetti il problema dell'essere. Essi sotto il nome di « essere » intendono un che di rigido, di privo di moto, di opposto alla vita, qualcosa che ostacola l'uomo nella sua attività, che lo priva della sua autonomia e libertà. Come ideale si eleva loro dinnanzi un attivismo di tipo fichtiano, che fa dipendere il mondo dall'uomo e pone l'attività avanti a ogni altro esistere: ciò significa che così soltanto si potrebbe interpretare esattamente l'essenza dell'uomo.

Benché si possa approvare la prospettiva pratica che

[4] Alla trattazione completa di questo aspetto dell'ontologia (l'« analisi modale ») è dedicata l'opera di Hartmann *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin, De Gruyter, 1938.

sta alla base di questo atteggiamento, pure il modo in cui essa spera di giungere al suo scopo è radicalmente falso; e pertanto neppure può rispondere all'aspetto corretto della sua tendenza, poiché i presupposti non lo permettono. Nel mondo reale noi non abbiamo a che fare con un sistema rigido, e neppure mai con un mondo in ogni riguardo « compiuto », da assumere semplicemente come fatto e in cui nulla più ci fosse da fare per noi. È un antico errore che « essere » significhi opposizione alla mobilità e al divenire: opposizione per la prima volta posta all'inizio della filosofia dagli Eleati, e poi spesso contrastata, ma mantenutasi in alcune residue concezioni del secolo XIX e persistente in modo sotterraneo nel pensiero di coloro che non hanno tratto insegnamento dalla storia della filosofia.

Il divenire non è un opposto rispetto all'essere, ma bensì esso stesso un modo di essere. Tutto il reale è in via di sviluppo, è colto in un continuo nascere e perire: la mobilità e il divenire costituiscono esattamente il modo d'essere generale del reale, sia che si tratti di cose, di esseri viventi o dell'uomo. L'immobilità e la rigidità si hanno soltanto fra le essenze ideali della vecchia ontologia. E poiché come primo compito della nuova dottrina dell'essere si afferma quello di fissare le modalità ontologiche del reale, questo significa appunto che occorre fissare il modo d'essere del divenire. Questo compito a sua volta è in se stesso molteplice, poiché secondo i gradi o strati della realtà anche il divenire assume forme variabili. Così già la sfera della vita si distingue — compresa come processo vitale in sé complesso della realtà organica — dal semplice moto spaziale-fisico, e similmente gli accadimenti animali-sensitivi *(seelischen)* [5]

[5] In tedesco *Seele* è il principio attivo della vita animale-sensibile e della corrispondente coscienza sensibile, mentre *Geist* è lo

si distinguono dagli organici, e quelli storico-spirituali *(geistig-geschichtlichen)* dai sensitivo-animali. Ma tutti hanno il modo d'essere della realtà, sono reale accadere, reale vita ecc.; il problema ontologico non ha proprio nulla a che fare con un immaginario mondo dell'immobile, bensì esattamente con l'essere del divenire.

Questo è un semplice esempio e dovrebbe non richiedere molte parole: un moto, che non fosse essente, non potrebbe neppure essere effettivo moto, sarebbe ozioso occuparsene. Lo stesso vale per la vita effettiva, il volere effettivo, l'effettivo agire, decidere, intraprendere. Non ha alcun senso dimenticare che questo fattore dell'essere effettuale in generale *(Wirklichsein)*, nella vita umana così come nello scambio energetico dell'economia della natura, è un modo d'essere, senza il quale sono senza peso e senza significato i fenomeni mondani: con tal fattore ha perciò ben a che fare l'ontologia. Esso può apparirci nella vita come per sé chiaro: ma la filosofia inizia proprio scoprendo l'incompreso e l'enigmatico in ciò che sembra per sé chiaro.

Ma a parte tutto ciò, non si può tuttavia voler trascurare, trattando dell'uomo e della sua attività, il resto del mondo. L'uomo è pur sempre inserito nel bel mezzo di esso e vive pure in dipendenza multiforme e indefinita da esso. L'attivismo estremo non vuol nulla intendere di tale dipendenza; esso fiuta subito dietro di essa un generale determinismo che sopprimerebbe ogni indipendenza e libertà. Che cerchi di evitare ciò,

spirito autocosciente e creatore di forme superiori di cultura. *Seelische* verrà quindi tradotto con « animale-sensitivo » ovvero con « coscienziale-sensibile » riservando la traduzione « spirituale » o spirito alla sfera del *Geist*. È poi da tener presente che nella lingua tedesca colta il *Geist* è di regola concepito come super-individuale, l'individuo potendovi soltanto partecipare, mentre la *Seele* è piuttosto individuale, un principio di vitalità e reattività sensibile insito chiaramente nell'individuo.

è suo buon diritto; ma il presupporre che una dipendenza secondo una prospettiva determinata rappresenti già una minaccia alla libertà umana, è un suo pregiudizio. Una libertà senza dipendenza è illimitato arbitrio; un'attività senza legami e senza contrasto sarebbe un facile gioco senza lotta e senza la serietà di alcun rischio.

Ciò l'ha abbondantemente visto e riferito Fichte: è attraverso l'opposizione di un *quid* che gli sta dinanzi — « di un mondo con cui ho a che fare » — che l'Io dapprima entra propriamente in attività. Si potrebbe anche concludere: ogni attività deve cercarsi i mezzi per realizzare i suoi scopi; ma questi mezzi non li produce da se stessa, bensì li sceglie. Ma può sceglierli soltanto in un mondo essente, che ne presenta una gran varietà.

Ed infine non si può tuttavia credere che tutto nella vita dipenda dall'uomo soltanto; altrimenti si dovrebbe ritenere con l'« idealismo magico » del Novalis che a lui soltanto spetti avere la bacchetta magica e foggiarsi un mondo secondo la sua volontà. Questo è un puro sogno poetico; in nessun caso la potenza umana giunge tanto oltre, e chi volesse dimostrarlo tramite una metafisica dell'uomo, filosofeggerebbe completamente a parte dall'effettiva essenza dell'uomo. Anche Fichte se ne era molto allontanato. Ciò che contraddistingue propriamente la posizione dell'uomo nel mondo reale è il fatto che alla sua volontà sono bensì accessibili molte cose, ma in nessun modo tutto è sottoposto. Egli deve, per riuscire ad affermarsi, in questo mondo, imparare a conoscerlo e a comprenderlo: lo dominerà nell'ambito dei suo scopi e interessi sempre soltanto nella misura in cui ne seguirà le leggi.

È questo il mistero di ogni potere tecnico, di ogni dominio della natura, ma pure di ogni dominio e guida dello stesso essere umano: poiché anche questo porta

con sé la sua propria legalità e può essere trasformato soltanto nei limiti che questa rende possibili. Lo stesso vale per la vita sociale, che è di gran lunga il più vasto campo d'azione dell'uomo: qui intervengono appunto attraverso la sua attiva capacità di organizzarsi condizioni, difficoltà, bisogni da lui non voluti né previsti, ma con i quali deve successivamente fare i conti. E proprio a questo dovere assolve anzitutto la messa in opera delle sue capacità, la ricerca e il rinvenimento creativo delle vie d'uscita, la previsione e l'impegno nell'affrontare il rischio.

La libertà è pur essa possibile soltanto in un mondo contro il cui determinismo possa levarsi ed affermarsi. Chi chiude gli occhi dinanzi al mondo nel suo vero essere, li chiude anche dinanzi all'essenza della propria attività e del proprio potere: poiché lo spirito non ha avuto l'onnipotenza, bensì un potere limitato, ed egualmente limitata è la sua libertà — innanzitutto legata a condizioni di effettuazione che essa non ha creato, ma che le lasciano pur sempre spazio d'applicazione per la sua propria iniziativa. Enucleare questo spazio entro la molteplice limitazione derivante dalla legalità consistente nell'essente, è già opera di penetrazione spirituale indipendente e richiede l'irrinunciabile impegno delle forze intellettuali, sia nel vivere che nell'apprendere il particolare, sia nell'accesso storico alle intuizioni, scoperte e rinvenimenti che via via si accumulano.

Il compito effettivo della filosofia nel problema della libertà consiste essenzialmente nel determinare esattamente i limiti della libertà stessa: questa va compresa come condizionata da multiformi dipendenze e affermantesi contro di esse. Altrimenti la filosofia tratterebbe comunque di una libertà puramente immaginaria, non di quella effettiva; e pertanto neppure tratterebbe dell'effettivo spirito né dell'uomo effettivamente reale.

IV. NUOVA ONTOLOGIA E NUOVA ANTROPOLOGIA

Con il pregiudizio sopra rievocato è strettamente connessa una dottrina che fu dominante ancora nel neokantismo e nella filosofia della vita; essa concerne il rapporto della vita organica e spirituale. Si erano comprese le leggi proprie di quest'ultima, che erano state definite secondo certi principî, e si riteneva di dover rifiutare ogni condizionamento dello spirito tramite i processi della vita corporea. Una serie completa di fatti ben noti dal punto di vista medico vi si opponeva, la fisiologia e la psicologia, a quel tempo impostata prevalentemente su binari naturalistici, levavano alte proteste, ma ciononostante ci si teneva ben fermi alla tesi una volta per sempre fissata, poiché non si sapeva porre la legalità propria dello spirito, scoperta dopo molteplici sforzi, in armonia con tal tipo di dipendenza.

In questa corrente di pensiero si affermò un concetto del « comprendere » (*Verstehen*)[1], che sembrò so-

[1] È nello storicismo di Dilthey, ispirato in parte a teorie romantiche (Schleiermacher), e nei suoi ulteriori sviluppi « ermeneutici », in cui confluiscono elementi esistenzialistici, soprattutto heideggeriani, che ai problemi oggettivi circa dati e situazioni accertabili si so-

vraordinarsi ad ogni atto di apprensione concettuale. Esso era il risultato del metodo delle « scienze dello spirito », e in primo luogo delle scienze storiche. I fatti storici e gli eventi debbono essere compresi a partire dal loro intimo significato, dal loro « senso », e questo concetto del « senso » venne esteso su tutto quanto si voleva esplicare partendo da un'interiorità. L'apprendere, così ora si intendeva, giunge all'esteriorità, soltanto il « comprendere » giunge al senso: la natura materiale si lascia apprendere, perché non ha alcuna interiorità.

Inconsciamente si nasconde in questo concetto del senso il vecchio presupposto finalistico; nell'esplicazione delle azioni umane esso è incondizionatamente esatto. Le azioni sono infatti un operare secondo fini. Ma gli eventi nell'insieme del mondo sono prodotti nello stesso modo? È possibile accedere ad essi con la richiesta di una comprensione di senso? Anche il divenire storico soltanto è orientato innanzitutto secondo un senso, non si dà anche nel corso della storia il « privo di senso »? E non è il fare umano in essa proprio l'incessante lotta con il « privo di senso »?

È chiaramente un pregiudizio metafisico ad essersi

vrappongono i « problemi di senso ». Tale sovrapposizione, che sarebbe soprattutto necessaria per la « comprensione » del mondo umano, tenderebbe a creare un super-metodo e una super-scienza ovvero a dividere il campo del sapere in scienze della natura e scienza dello spirito (*Geisteswissenschaft*) svalutando le prime e aprendo la seconda a ogni tipo di « interpretazione » non oggettiva. Hartmann diffida di tali « problemi di senso », che ritiene poco fondati e arbitrari, e rifiuta pertanto la contrapposizione di conoscenza oggettiva (*erkennen*, apprendere, donde « apprensione concettuale », *erkennende Begreifen*) e « comprensione », *Verstehen*. Il vero sapere deve abbracciare la connessione oggettiva dei fenomeni, compresi quelli umani, attestati innanzitutto dalla datità, ed escludere ogni forma anche mascherata di finalismo antropomorfico.

introdotto in questa dottrina del senso e della comprensione di senso: non tutto nel mondo reale, forse in esso la parte minore, include un senso: e il « comprendere » non è il modo d'intendere adeguato a ogni tipo di oggetti. Può benissimo, perciò, avere un'interiorità anche ciò che non è diretto secondo fini, come il moto delle masse nello spazio mondano. Essa può ad esempio risiedere nella legalità o nella sua forma di determinazione, nella sua multiformità collegata in unità, ovvero nel reciproco gioco di armonia e contrasto. Non v'è caso in cui siano categorie fondamentali puramente ontologiche a introdursi inopportunamente, quando si vuol dare l'intima essenza delle strutture naturali. Effettivamente le categorie ontologiche in senso ben determinato e perfettamente sicuro costituiscono un « interno delle cose »: e il metodo che conduce a questa interiorità è sempre ancora quello inaugurato da Kant dell'« osservare e descrivere ». Nel caso della ricerca generale circa i princìpi è pure il metodo dell'analisi categoriale.

Molto più importante di questa riflessione è il fatto che l'agire umano, la vita spirituale e la realtà storica non si lasciano in alcun modo cogliere a sufficienza tramite una « comprensione » (*Verstehen*) di senso. Con essa si naviga propriamente in aria, manca il terreno solido su cui camminare, e alla fine si deve di nuovo ritornare all'apprensione concettuale sulla base della legalità. Infatti il terreno solido su cui poggia lo spirito non è lo spirito stesso, e neppure alcunché di simile allo spirito, bensì proprio ciò che gli si oppone e gli è estraneo, l'ampio dominio della natura, e certo in primo luogo della natura organica, ma mediatamente anche di quella inorganica.

Su questo punto l'idealismo non ha potuto autogiustificarsi, neppure quello purificato da ogni titanica metafisica razionale e molto differenziatosi della filo-

sofia della vita [2]. Esso partecipa pur sempre della vecchia concezione di una vita spirituale fondata sopra sé stessa — come se si desse in qualche parte nel mondo uno spirito in aria, senza il supporto della vita corporea e della sua inserzione nelle strutture d'insieme del mondo reale! La vita pratica insegna qui alcunché di totalmente diverso — la medesima cosa che le scienze positive pure insegnano tutte, nei limiti in cui esse trattano anche dell'uomo: non si dà alcun spirito in aria, ogni effettiva spiritualità è sostenuta e precisamente da tutta la gradazione delle forme mondane giù giù sino alla materia.

Senza dubbio l'uomo è un essere spirituale, il che costituisce la sua superiorità sugli altri esseri viventi: ma non è soltanto un essere spirituale, e non può non curarsi dei rapporti spaziali entro cui vive. Può bensì farlo nel puro pensiero, ma non può realmente — cioé vivendo e agendo — essere contemporaneamente in un luogo diverso da quello in cui è. Egli può bensì raccogliersi in sé, ma soltanto entro il corpo. Lo spirito è e rimane legato corporalmente, prende inizio soltanto nella vita organica, poggia su di essa, vive delle risorse di questa; e poiché la vita organica appartiene al mondo materiale, ed è inserita nel suo ambito energetico, lo spirito è sostenuto mediatamente anche da quel mondo.

È qui il punto in cui tocca alla nuova ontologia un compito molto serio. Se l'uomo, anche come essere spirituale, è da comprendere non senza il mondo, in cui si trova sussistente, in tal caso, per comprenderlo appunto da questa sua connessione con la struttura d'insieme

[2] « Filosofia della vita » è appunto la denominazione corrente attribuita al pensiero di Dilthey, Simmel, Spengler e di altri storicisti.

del mondo, occorre fissare di bel nuovo la sua essenza da tal prospettiva. Nella vecchia ontologia v'era la tendenza contraria a prospettare l'intero mondo con riferimento all'uomo, a trattare tutte le forme e relazioni della gerarchia mondana come dipendenti dall'uomo, come se questi costituisse uno scopo finale dell'ordine del mondo. Molto diversamente si guardano le cose, quando si parte dalle effettive meraviglie della vita organica, dalla connessione genetica dell'adattamento delle forme, e dal continuo modellarsi delle funzioni organiche secondo le condizioni di vita del mondo circostante. Qui si manifesta l'alternativa: non già il mondo dipende dall'uomo, bensì questi da quello: tutto nell'uomo è in rapporto al mondo e può essere compreso come risultato di un adattamento alla situazione generale d'insieme entro cui egli deve collocarsi.

Una volta giunti a questo punto, si deve pur procedere oltre con questa riflessione. L'uomo è pure, considerato da ogni verso di adattamento, condizionato in amplissima misura dall'intera serie gerarchica delle cose reali. Il suo esserci nel mondo presuppone il loro esserci, senza di esse egli non può vivere, mentr'esse al contrario possono benissimo sussistere senza di lui. Il mondo organico — considerato certo non nei particolari, ma in generale — è condizione presupposta della sua esistenza, e poiché a sua volta il mondo organico presuppone l'inorganico, così si deve dire che la natura intera dal basso sino all'essere vivente adattato all'uomo è condizione della esistenza di quest'ultimo.

Manifestamente questo rapporto è irreversibile, e ne consegue la semplicissima intuizione che l'uomo in generale nella serie genetica delle realtà costituenti il mondo è un fenomeno intervenuto tardivamente. Con ciò nulla è deciso circa la sua propria origine, che resta per molti rispetti problematica, e non è necessario che

l'ontologia si assuma tale problema. A tal proposito è per essa essenziale soltanto il principio che qui si impone un rapporto di condizionalità irreversibile: i gradi inferiori dell'essere sono indipendenti dai superiori e non li richiedono, mentre viceversa i superiori sono dipendenti dai primi.

Non si traggano da ciò conclusioni affrettate: ciò non ha nulla a che fare col materialismo. Non si tratta di sostenere con questa dipendenza, che in qualche modo tutto ciò che è organico debba poter essere esplicato partendo da rapporti fisico-materiali, e tutto quanto è vita sensibile e spirito partendo da rapporti organici. Di quanto si estenda la dipendenza « dal basso », sin dove giunga, quanto e che cosa con essa si possa spiegare, è pur sempre una questione totalmente diversa. La dipendenza suddetta non esclude affatto un peculiare e proprio modo di sussistere: soltanto che la *conditio sine qua non* della forma ontologica superiore deve essere anzitutto posta in modo tale, da risiedere sempre nei gradi inferiori, e conclusivamente in tutta la gamma da essi costituita.

La nuova dottrina dell'uomo si è ora aperta la strada in questa direzione ai nostri giorni, raggiungendo la dimostrazione di una più ampia dipendenza della vita spirituale di un popolo da fattori biologici ereditari. I fenomeni di differenza razziale possono ancor oggi per molti rispetti deludere con le loro oscillazioni, e le speranze di biologi unilaterali di risolvere con questo materiale i problemi culturali, possono essere esagerate. Ma non ci possono essere dubbi circa la divisione del genere umano in rami caratterizzati da capacità tipiche molto marcate e relativamente costanti in modo ereditario, con abilità e tendenze loro proprie. Il punto decisivo e centrale a tal proposito è l'unità psico-fisica dell'uomo, poiché qui si tratta non di un patrimonio ere-

ditario diviso in due parti, ma di un unico patrimonio, che pur in ogni varietà e apparente indipendenza delle individualità corporee e spirituali designa tuttavia la totalità di un tipo esclusivo.

Forse con ciò vengono assegnati alla biologia compiti che essa per il momento non è in grado di adempiere in alcun modo. Ciò che sarebbe qui da stabilire comprende non il puro fatto del corredo ereditario, bensì le sue intime leggi, i fondamenti e limiti della sua stabilità, il raggio di variabilità e la sua descrivibilità o indescrivibilità, così come il suo rapporto con l'immensa quantità di fattori esterni permanentemente influenti. Che questi ultimi giuochino un ruolo incalcolabile nell'ambito spirituale, nessuno può misconoscere. Ma sarebbe appunto importante raggiungere un principio di giudizio a tal proposito, circa l'estensione nella vita spirituale e i momenti in cui si introducono in essa le componenti interpretabili in senso biologico dell'ereditarietà.

Per poter intraprendere questi compiti, la biologia dovrebbe anzitutto aver accertato in modo sufficiente la precedenza puramente organica dell'ereditarietà: ma a ciò manca ancora molto. Si conoscono i portatori visibili del corredo ereditario nelle cellule germinali, ma soltanto nel loro insieme, e non affatto nelle strutture peculiari. Ed anche qualora si potessero determinare microscopicamente tali strutture, ancora non sarebbero note le modalità del loro agire nella funzione della determinazione formale, poiché questa loro funzione determinante sta in un rapporto intercambiabile di tipo tutto speciale con una quantità indeterminabile di altre funzioni, fra le quali quella della collocazione spaziale è certamente in generale la più importante, ma non senza possibilità di variazioni a seconda dello stadio di sviluppo.

A tal proposito la difficoltà non sta affatto nella sola piccolezza della struttura, e neppure nell'inaccessibilità del processo particolare: essa sta anche in qualcosa di fondamentale: nel condizionamento reciproco di forme determinanti molto disparate. Benché il processo generale del divenire organico sia fissato da elementi del corredo ereditario, la sua forma determinante lo dirige in modo prospettico e autonomo; ma nella misura in cui nel suo insieme dipende dalla funzione momentanea della collocazione spaziale, esso è causalmente determinato. Di queste due forme di determinazione noi conosciamo a sufficienza soltanto la seconda, poiché è comune a tutti i processi reali ed è la sola a dominare nella natura non vivente. Al contrario la prima, che produce il carattere propriamente organologico nel divenire organico, e da cui pure dipende il riprodursi della forma nella sua proprietà, ci è nota soltanto a partire dal suo effetto. Il suo intimo modo di operare, la struttura categoriale della determinazione stessa, sono totalmente ignoti, e per gli odierni mezzi di ricerca devono pure considerarsi totalmente indecifrabili.

Nella struttura processuale della vita organica si danno molti di tali fattori inconoscibili; ad esempio la funzione di omogeneizzazione e di accrescimento nello scambio materiale, la cosiddetta « assimilazione » della materia recepita, è per se stessa enigmatica. E anche in questo caso come in altri è precisamente il fattore eminentemente « formativo » (morfogenetico) nel processo complessivo, quello cui si riconduce questa irrazionalità. E nulla di diverso avviene nei fenomeni di autoregolazione e ricostituzione degli esseri viventi, come pure nei fenomeni, per tutti intercorrenti, di adattamento e finalizzazione.

Più a fondo si penetra in queste questioni, più intorno ad esse si addensano gli enigmi, e ci si chiede na-

turalmente su che cosa tal fatto si fondi. La risposta che si può dare in proposito è che ciò avviene quando si considera retrospettivamente la collocazione propria dell'uomo, il quale ha il mondo organico sia fuori di sé, sia in sé. Egli è in se stesso un essere vivente, ma in quello scorcio del mondo che gli è accessibile ha pure come oggetto la realtà organica. Perciò appunto la sua propria corporeità gli è « data » in modo duplice: egli può sentirla immediatamente in modo soggettivo, come sua nei suoi stati, ma egualmente essa gli è visibile e percepibile al tatto, come pure gli altri oggetti spaziali e materiali [3].

Se si osservano più da vicino queste due forme di datità, si trova che nessuna delle due coinvolge la vita organica nella sua peculiarità. La datità esterna è certo disposta in modo oggettuale, ma dà soltanto l'apparenza esterna; invece la datità interna è soggettiva, non differenziata e indistinta. Nessuna delle due costituisce un accesso alla funzione organica. È innanzitutto la scienza ad averne un presentimento, in quanto si mantiene prevalentemente dal lato oggettivo; ma essa cammina a piccoli passi e lentamente e deve lasciar largo spazio alle ipotesi nelle questioni fondamentali.

La nostra facoltà conoscitiva non ha infatti alcun organo specifico per comprendere la vita come tale; possiede un organo eccellente per la comprensione delle cose, di cui perciò dà una conoscenza scientificamente esatta; e in certi limiti lo possiede anche per la sua

[3] È questo quell'aspetto di « ambiguità » corporeo-spirituale indisgiungibile, per il quale la realtà « materiale » entra a costituire oggetto e condizione della coscienza, e quest'ultima è insieme condizionante e condizionata, su cui M. MERLEAU-PONTY fonda gran parte delle sue osservazioni antropologiche, nettamente anti-cartesiane, come le riflessioni di Hartmann.

propria interiorità coscienziale-sensibile (*seelische*), e pertanto fornisce almeno la certezza immediata dell'attuarsi interno, e la psicologia la utilizza. Per la vita organica non si dà niente di simile, ma soltanto la penetrazione partendo dalle zone vicine dell'essere, sia da quelle più basse che da quelle più alte, dall'inorganico e dalla sfera della vita cosciente.

Ma ambedue queste vie comportano la intromissione della zona del reale che opera la mediazione, e cercano di comprendere l'organico con le loro categorie. Il punto di vista oggettivo vuol chiarire tutto in esso nel modo delle scienze esatte, quello soggettivo nel modo della vita spirituale: l'uno spiega secondo lo schema deterministico della connessione causale, l'altro secondo quello della causa finale, e perciò si danno a tutt'oggi una prospettazione meccanicistica ed una teleologica delle funzioni organiche, e in corrispondenza ad esse due divergenti posizioni teoriche della filosofia concernenti la realtà organica. Ma da ambedue le parti si riconosce che nella realtà organica è presente anche e soprattutto una forma determinante tutta particolare, che è la sopra chiarita delineazione di un processo formativo tramite un sistema di crescita spontanea. Di qui deriva la particolare situazione di fatto, di non poterla cogliere neppure in modo puramente ipotetico, ma di essere anzi rinviati ad essa in tutti gli ambiti problematici della natura vivente nel modo più chiaro ed esplicito, e cionondimeno senza poter conoscere quale sia la sua struttura categoriale [4].

[4] La delineazione di due vie interpretative dei fenomeni vitali-organici, quella meccanicistica e quella finalistica, come pure il tentativo di superamento di ambedue, sono già ben presenti in sede critica nella *Evoluzione creatrice* di H. Bergson (1907); però Hartmann non propone un superamento in senso intuizionistico, quindi

Si deve avere sott'occhio questa situazione di fatto, quando ci si voglia render conto dello stato della questione circa l'ereditarietà di tipo spirituale. La scienza può per il momento assumere soltanto empiricamente il fatto di questa ereditarietà, ma non può investigarlo con metodo esatto. Ma dal punto di vista ontologico l'elemento decisivo non è quanto possa essere spiegato dalla scienza allo stato attuale, ma bensì in conclusione che cosa possa essere assunto e retrospettivamente supposto a fondamento dei fenomeni. I limiti del conoscibile non coincidono affatto coi limiti dell'essente.

Questo punto di vista è decisivo per l'analisi categoriale, la quale deve cercare le sue categorie proprio là dove la scienza empirica viene a mancare — non certo con la pretesa di foggiarle in modo definitorio attraverso un'assunzione sbrigativa, ma bensì con l'incontrovertibile tendenza a riconoscerne l'irrazionalità e a introdurla consapevolmente nella costruzione generale. Senza implicanze irrazionali neppure si dà in generale alcuna categoria ontologica. Anche i ben noti principî della sostanzialità e della causalità non sono nella loro intima essenza conoscibili senza residui: che cosa propriamente sia la sostanza, come si mantenga nel mutamento continuo, come costituisca un principio originario, un centro di attività, tutto ciò non è ulteriormente esplicabile. Ma ciò non toglie che sulla base di queste categorie si possa chiarire una quantità di fenomeni. Lo stesso avviene con la peculiare forma organica

ancora « coscienziale », limitandosi a una esposizione « problematica » che rinvia all'inseità incognita dell'essere extra-coscienziale. Hartmann vede, come Bergson, i limiti della spiegazione categoriale, concettuale, ma non ritiene che essa sia superabile con un altro tipo di conoscenza, bensì che debba lentamente e faticosamente estendersi con l'accurato studio di sempre nuovi dati e mediante la coscienza critica delle sue capacità esplicative.

determinante a partire dal complesso del corredo ereditario: non si può certo in essa condurre tutto sino alla chiarezza della comprensione concettuale, ma ciò non toglie che si possano ricondurre ad essa certi fenomeni di fondo della vita organica. E a questi fenomeni appartiene la fissità ereditaria delle proprietà organiche nel mutare delle generazioni, e con essa egualmente quella del corredo coscienziale-sensibile e spirituale.

Le vecchie teorie dello spirito hanno tutte ricusato di prendere in considerazione fattori extra-spirituali nella costruzione del mondo spirituale, in quanto temevano di cadere così nel materialismo. Ma questo timore non ha proprio alcun fondamento, se non si commette l'errore di erigere una radicale alternativa, quasiché introducendo talune componenti organiche tutto nel regno dello spirito dovesse dipendere allo stesso modo dalla realtà organica. Potrebbero entrar nel giuoco benissimo elementi non spirituali di varia natura, senza che perciò la vita spirituale debba perdere la sua propria modalità e caratteristica indipendenza: poiché tutto quanto è spirito consiste pure sostanzialmente nella più ampia connessione del mondo e si erige su di essa. Esso deve anzi avere in sé le molteplici caratteristiche determinanti da sé non foggiate, e costituenti il mondo, e sottoporsi ad esse; ma ciò non toglie che lo spirito stesso abbia la sua propria caratteristica determinante e si differenzi dai poteri della natura inferiore in una sua ben definita indipendenza.

La nuova antropologia riconsidera queste connessioni; essa ha spazio per l'autonomia della vita spirituale, ma sa associare con essa il settore organico dell'essere umano. Ciò è possibile soltanto ponendo alla base determinate vedute ontologiche. L'assoluta autocreatività dello spirito, come quella sostenuta dalle teorie idealistiche, non si può perciò giustificare. Ma l'au-

tonomia dello spirito non dipende necessariamente da tali tesi, le quali per di più sono in opposizione con i dati immediati. Ogni indipendenza che riconosciamo allo spirito, è indipendenza nella dipendenza, ed anzi in una dipendenza molto pesante e avente molti aspetti. Escludere la dipendenza significherebbe chiudere gli occhi davanti alla realtà dei fatti; ma conciliarla con l'indipendenza è possibile soltanto mediante una spiegazione ontologica del rapporto fondamentale fra i livelli eterogenei della realtà.

V. SERIE DEI GRADI E INSIEME DEI LIVELLI DEL MONDO

Per la ragione suddetta già occorre per gli scopi dell'antropologia una nuova ontologia, poiché essa si fonda già sui presupposti di una filosofia della realtà organica, ma questa a sua volta non può esser messa in opera senza una dottrina generale dell'essere, essendo un membro nel sistema dei vari rami del sapere, come il suo oggetto, la realtà organica, è un membro nell'insieme del mondo.

Per portare a compimento l'antropologia è quindi necessario avere una visione d'assieme del mondo: per la quale è già pronta la base, dopo che si è mostrato che la stessa modalità ontologica della realtà *(Realität)* abbraccia tutto, dalla materia sino allo spirito. Quel che resta da fare, cioè esplicitare la molteplicità di forme dell'essente e il reciproco rapporto di dipendenza e indipendenza, è oggetto dell'analisi categoriale [1].

[1] Hartmann designa « analisi modale » (*Modalanalyse*) lo studio delle generali modalità del reale nel suo complesso (necessità, effettualità, possibilità: cfr. l'op. cit. *Möglichkeit und Wirklichkeit*), e invece « analisi categoriale » (*Kategorialanalyse*) l'esposizione critica delle regole, dei principî e delle determinazioni che chiariscono e ordinano la concreta realtà mondana, comprendente anche l'uomo in generale e il suo « spirito » in particolare.

Ora la molteplicità delle forme costituisce manifestamente una serie graduata la cui successione ordinata è grosso modo ben nota: cose, piante, animali, l'uomo e la società — e fors'anche qualcosa di più perfetto. Così qui si può forse agganciare anche la storia, come l'insieme delle società dei popoli coesistenti e dissolventisi. Ma se si guarda più da vicino, si scopre che ognuno di questi stessi gradi ontologici racchiude a sua volta una serie intera di gradazioni: ciò è manifesto in sommo grado circa il regno vegetale e animale, ma si estende anche alla natura inorganica, se si segue il grande quadro della struttura dinamica dall'atomo su fino ai sistemi cosmici. Più nascosto e insieme più libero da regole è il livello superiore riferibile all'uomo e alle forme di socialità, ma anche qui la gradazione naturalmente non vien meno.

Ma se si volesse senz'altro stabilire quest'ordine gerarchico delle cose e cercare soltanto la sua differenziazione categoriale, ben presto apparirebbe che questa non è fondamentalmente sufficiente. Certo essa si mostra non omogenea: l'uomo è anche animale, ma non pianta; animale e pianta hanno anche un aspetto materiale-cosale, e infine la società non è uomo. Essa abbraccia bensì l'uomo e lo forma interiormente, ma in se stessa è qualcosa di totalmente altro; e la stessa cosa vale anzitutto per la storia. Si deve perciò ricorrere ad un'altra divisione, secondo la quale sia comprensibile chiaramente e proporzionatamente ai fenomeni la differenza categoriale dei gradi della realtà.

Si può pertanto senza alcun rischio abbandonare la bipartizione cartesiana del mondo in « cogitatio » e « extensio »; in essa si mira a una distinzione categoriale di ambiti. Non soltanto qui sono posti in opposizione « anima e corpo », ma un mondo non spaziale dell'interiorità, percepibile nella molteplicità di conte-

nuti e di atti della coscienza, è contrapposto al mondo esterno spaziale. Questi due dominî sono distinti totalmente per modo d'essere e perciò non hanno mai alcuna relazione reciproca; anche il loro modo di darsi mostra la medesima eterogeneità. È perciò che Descartes poté porli, usando il linguaggio concettuale del suo tempo, come « sostanzialmente » diversi.

In realtà la differenza che qui costituisce una forte demarcazione, non sta nel modo della « sostanza », ma in determinazioni fondamentali e categoriali di tutt'altro genere: ma questa è una questione da rinviare più oltre. A questo proposito è importante che l'opposizione di questi dominî dell'essere non venga coinvolta in alcun tratto della gradazione di livelli sopra riportata: anzi, essa passa proprio nel bel mezzo dell'essere umano, e pertanto sembra rompere già negli animali più elevati l'unità del loro essere, poiché è difficile ammettere che soltanto l'uomo abbia una vita coscienziale-sensibile (*Seelenleben*), anche se soltanto in lui essa trova più alto sviluppo. All'interno dell'essere umano si disegnano effettivamente attraverso questa linea di divisione due eterogenei livelli ontici: ma in ciò l'essenziale dovrebbe proprio essere il fatto che la duplicità dei livelli [2] non toglie in alcun modo l'unità e interezza dell'essere umano.

[2] Il concetto dominante di questa descrizione hartmanniana della realtà è quello di « livello » (*Schicht*); si avverta ch'esso non va inteso in senso fisico-ontico, come un alcunché di indipendente e staccato o staccabile dalla realtà degli oggetti, delle cose, degli esseri realmente esistenti, e quindi isolabile in sé, ma bensì come un piano o insieme di determinazioni connesse e apparenti in modo costante, con una propria coerenza e reciproca condizionalità, piano o « livello » appunto che si interseca con altri e si estende su un certo ambito di cose o realtà esistenti, pervenendo a definirle e a permetterne una classificazione nella gerarchia generale del reale. Ogni livello ontico (*Seinsschicht*) ha cioè una consistenza, uno spessore,

Per il momento ciò è soltanto un primo principio; ambedue gli ambiti ontici suddetti si suddividono a loro volta. Il mondo esterno spaziale cade dal canto suo in due livelli: da un lato quello delle cose e dei processi fisici, dall'altro quello della vita. Il dominio del non spaziale, che dapprima era stato compreso come la semplice interiorità coscienziale, nasconde in sé un'altra opposizione di livelli — che forse non è così facile a comprendersi ed anche in realtà è stata compresa per la prima volta molto tardi — quella del coscienziale-sensibile (*Seelische*) e dello spirituale (*Geistige*).

Quest'ultima differenza è comprensibile nel modo migliore se riferita alla generalità dei valori spirituali, come sono contenuti nel linguaggio, nel sapere, nella creazione di valori, nel diritto etc. Tali contenuti trascendono la coscienza dell'individuo, e nella loro consistenza complessiva non sorgono nella coscienza di un solo uomo; ma non si dà una coscienza comune oltrepassante gli individui. Pure il contenuto spirituale non si lascia più caratterizzare come fenomeno coscienziale-sensibile, esso appartiene ad un'altra sfera con altre modalità ontiche. E tutto ciò non inizia con lo scambio effettuale, con la comunicazione o la determinazione concettuale obbiettiva: anzi già il pensiero nel suo formarsi nella coscienza dell'individuo è elevato a tale oggettività e può essere noto all'individuo con validità generale per ogni pensare che lo caratterizza.

un'estensione, inerisce a una porzione di realtà e permette di identificarla. Hartmann distingue grosso modo quattro « livelli »: quello materiale- fisico-dinamico, quello organico, quello coscienziale-sensibile, quello propriamente spirituale, concependoli però comunicanti in modo abbastanza complesso, come cercherà di definire con le leggi categoriali in seguito determinate.

Nella coscienza dell'uomo del nostro tempo, che sin dalla gioventù cresce all'interno di una sfera comune di spiritualità, tutto è subito formato come contenuto e elevato all'oggettività; con ciò la coscienza si libera dei legami biologici e si tramuta in coscienza spirituale. Ma così essa entra in opposizione con la coscienza primitiva, che è stata determinata a partire dalla vita animale e si è sviluppata al servizio di questa, e che si dovrebbe chiamare coscienza priva di spirito. Nell'uomo evoluto essa non è spenta, bensì sta al fondo della coscienza spirituale e può occasionalmente erompere in modo improvviso e inframmettersi entro l'ordine oggettivo dello spirito. Nel bimbo essa è dominante nella prima età, e similmente negli animali superiori; e non v'è dubbio che la stessa coscienza dell'uomo maturo per lunghi periodi della sua evoluzione preistorica è stata prevalentemente una coscienza senza spirito.

Si scoprono così quattro livelli principali che coprono l'intero insieme dei molteplici gradi dell'essere nel mondo. La loro varietà corrisponde già alle sfere empiriche secondo le più importanti distinzioni dei dominî oggettuali eterogenei. E con ciò si accorda il fatto che anche le scienze si sono divise secondo tali distinzioni in gruppi nel loro insieme corrispondenti ai campi di riferimento: dall'ambito delle scienze esatte della natura inorganica si distinguono le scienze biologiche tramite una chiara linea di divisione; ad esse fa seguito con le sue note particolari la psicologia, dalla quale si distinguono a loro volta nell'oggetto e nel metodo le vere e proprie « scienze dello spirito » (scienza della storia, del linguaggio, della letteratura, dell'arte, del diritto, ecc.).

Come i gruppi di scienze sono in molti modi collegati fra loro e necessariamente coinvolti l'uno nell'al-

tro, così i loro ambiti oggettuali sono legati reciprocamente e i loro limiti non sono confini invalicabili. Ciò vale in particolare per l'ambito limitato dell'essere coscienziale-sensibile e spirituale; ma anche per il rapporto fra la natura non vivente e quella vivente, non si deve tracciare il confine con una linea netta, dogmaticamente, lungi dal farne poi una differenza malamente preclusiva, che non permetta alcun passaggio. Al più si può ancora supporre un solco più profondo tra l'organico e il coscienziale-sensibile; ciò almeno appare giustificato dalla marcata eterogeneità dell'essere spaziale-materiale rispetto al non spaziale-immateriale; ma non si deve dimenticare che il solco dipende soltanto dall'opposizione di queste categorie, mentre nell'essere umano si dà l'unità psico-fisica e la si può riscontrare entro ogni agire ed ogni momento del vivere.

La fissazione dei limiti, del resto, dal punto di vista ontologico non è tanto importante quanto la modalità specifica dei livelli. In particolare ogni comprensione fondamentale che si ricerca di essi, conduce immancabilmente a categorie, e certamente ne risulta che ognuno di questi livelli ha le sue proprie categorie ontiche, che senz'altro non coincidono affatto con quelle degli altri livelli. Anzi, la diversità delle categorie ontiche dominanti è proprio ciò che distingue i livelli l'uno dall'altro: così ricambio di materia, assimilazione, autoregolazione e riproduzione degli individui distinguono chiaramente il livello ontologico della realtà organica da quello del processo fisico-energetico e della struttura dinamica: poiché questi ultimi non si riproducono, si regolano soltanto pendolarmente intorno a una grandezza identica data una volta per sempre, e la loro durata non si basa su di un continuo rinnovamento, bensì sull'immobilità di un sostegno sostanziale.

È ulteriormente un fatto caratteristico per questi

quattro livelli principali del reale, che essi non soltanto non coincidano con i gradi delle entità esistenti (cosa, organismo, uomo, ecc.), ma piuttosto esattamente si intersechino con essi. Essi non sono soltanto livelli del mondo reale inteso come un tutto, ma pure livelli delle cose stesse. Ad esempio l'uomo non soltanto è spirito, ma ha pure una vita coscienziale-sensibile non spirituale, è anche realtà organica, anzi egualmente un ente cosale-materiale; reagisce a stimoli determinati involontariamente come un animale, si riproduce come un animale, subisce spinta e controspinta come una cosa. A sua volta la realtà organica ha in sé, oltre alla vitalità, anche la materialità fisica generale, e soltanto così è in generale possibile che il suo sviluppo vitale consista essenzialmente in ricambio di materia. Tuttavia essa, dal punto di vista ontico, è soltanto a due livelli, mentre l'uomo riunisce tutt'e quattro i livelli ontici. Negli ordini superiori del regno animale già si instaura una triplicità di livelli, in quanto l'avvento della coscienza aggiunge alla vita organica un piano ulteriore.

Ma non l'uomo soltanto riunisce tutti e quattro i livelli ontici: lo stesso vale per la società e per il corso della storia. L'unità di un popolo si radica nell'unità organica della stirpe: anche i popoli di razza mista non ne sono interamente privi, e di continuo essa si basa sul mantenimento ereditario del tipo nel succedersi delle generazioni, tramite il quale attraverso il continuo mescolarsi dei corredi ereditari è garantito nel tutto l'adeguamento generale. Questa vita della stirpe è a sua volta sostenuta dall'intera pienezza delle condizioni fisiche, nelle quali soltanto può sussistere; su di essa si fonda anzitutto la coscienza degl'individui, la quale di nuovo è sostegno di una vita spirituale comune, in cui prende corpo ogni produzione e forma di socialità e ogni attività storica. Questa sovrapposizione di

livelli ontici non porta alla dislocazione interna della società umana, e neppure la rende non omogenea: tuttavia la sua unità è un tutto complesso e stratificato, e va compreso soltanto a partire dal rapporto fra i livelli che la costituiscono.

La stessa cosa vale per il corso della storia, circa il quale molto si è disputato, specialmente a proposito del tipo di determinazione che lo domina. Le teorie in merito a questo punto sono quasi sempre degenerate verso posizioni estreme, sostenendo che il corso della storia umana va esplicato in modo causale, ovvero ricondotto a idee direttrici, che vengano poste e rese attive dall'uomo. A favore di ambedue le teorie si possono addurre fatti, e tuttavia ambedue restano parziali: si è caduti o in una posizione di naturalismo storico o in quella di teleologismo storico. La verità è che nel corso della storia ambedue le forme di determinazione suddette si sovrappongono e spesso si implicano l'una con l'altra. Ma anche questo non basta, poiché inoltre gioca all'interno della storia la determinazione di tipo organico, che interferisce molto essenzialmente in parecchie questioni: ogni spiegamento di forze, ogni allargamento, abbondanza di capacità, ma anche ogni fenomeno di decadenza vengono fissati suo tramite. Si deve pure con ciò ammettere che le forze determinanti nella storia appartengono a livelli diversi: e su di ciò tutto si riduce alla retta comprensione del loro mutuo coinvolgersi.

I livelli di realtà si sovrappongono non soltanto nell'unità del mondo, ma anche negli esseri dei gradi superiori, e proprio in modo che sempre i livelli inferiori siano compresi negli esseri più perfetti, e questo rapporto manifestamente è irreversibile. L'essere organico non può sussistere senza atomi e molecole, ma bensì questi senza quello. Pertanto l'uomo comprende in sé tutti i livelli, ed è vuota astrazione trattarne a parte come

fosse un mero essere spirituale. Negli esseri più alti del mondo reale si ripresenta in piccolo l'intero insieme di livelli del mondo stesso, ed essi valgono come piccoli mondi e sono stati pure interpretati come « microcosmi » da ben note teorie filosofiche. Ma tale analogia, del resto, va presa con cautela, poiché ha condotto pure a interpretare inversamente il mondo *ex analogia hominis,* cioè a una sorta di antropomorfismo. È quindi tanto più necessario mantenere anzitutto l'analogia nella sua giusta misura, per la qual cosa occorrono naturalmente ancora riflessioni totalmente diverse.

Innanzitutto molto si è così ottenuto, nel senso di tener chiaramente distinto il carattere dei livelli ontici dagli esseri dell'ordine gerarchico del mondo: senza di che non è possibile comprendere il differenziarsi dell'edificio categoriale. Sarebbe altrimenti sempre incomprensibile, perché le cose inanimate, le piante, gli animali, l'uomo ecc. abbiano in parte la medesima struttura, in parte una struttura così radicalmente diversa, e diversa non nel senso di una mera variazione di grado, ma bensì di una eterogeneità fondamentale e di una incomparabilità assoluta. Togliere importanza a questo fatto sorprendente, per assoggettare con violenza la prodigiosa molteplicità degli esseri reali costituenti il mondo a un'unità postulata intellettualisticamente, è mera follia. I fenomeni non si lasciano certo alterare: una teoria, soltanto « con » essi può reggersi, « contro » essi resta ingiustificata.

Che cosa qui sia da intendere, è proprio questo, che anche la più profonda eterogeneità non esclude l'unità di un intimo legame, e ciò sia nei particolari gradi degli enti reali, sia nell'interezza del mondo. Si potrebbe anzi ribadire che le forme di unità potrebbero aumentare proprio con l'affermarsi della molteplicità ed eterogeneità; si potrebbe proprio ammettere che gli es-

seri più perfetti (come l'uomo e la società) siano pure le forme della maggiore unità. E la « perfezione » dell'unità consisterebbe proprio in questo, nel racchiudere insieme la molteplicità più grande e risultante da una maggior altezza di livelli ontici nell'interezza di una struttura comune, di una disposizione di ordine superiore.

Ciò non è concepibile quando la serie degli esseri reali rimane senza fondamento comune; ma è benissimo possibile quando si danno livelli ontici che si intersecano con i gradi di tali esseri, e quando inoltre essi sono dotati di tanti più livelli, quanto più sono elevati. Il grado più basso, allora, è a un solo livello, quello immediatamente superiore a due livelli, e il più alto comprende tutti i livelli: tutti gli esseri reali, qualunque sia il loro grado, sono allora dal basso all'alto « livellati », e pertanto sono omogenei nel senso che includono tutti lo stesso livello fondamentale, mentre i più alti assieme a tutte le gradazioni inferiori partecipano anche, nella loro intima struttura, dei livelli restanti.

In tal modo il peso principale nella struttura del mondo viene trasferito dai gradi degli enti ai livelli ontici: questi ultimi occorre indagare più da vicino dal punto di vista ontologico[3]. In questo senso si impongono due compiti principali: in primo luogo occorre elaborare la determinazione fondamentale dei livelli nella loro particolarità, cioè le loro categorie, in secondo luogo fissare il loro reciproco rapporto. Il primo compito costituisce l'analisi categoriale in senso stretto, il

[3] Cioè anziché limitarsi a una classificazione descrittiva degli esseri, l'ontologia ne individua e studia le strutture ontiche fondamentali, definite dalle loro categorie e connesse nei « livelli ontici ». A una comprensione puramente empirica ed esteriore del mondo si sostituisce una comprensione delle sue strutture intime e delle loro connessioni necessarie.

secondo l'analisi dei livelli; quello ha a che fare prevalentemente con la differenziazione categoriale dei livelli, questo prevalentemente con la loro connessione. E poiché i livelli stessi si collocano in tutti gli esseri superiori, il modo del loro collocarsi deve essere reso manifesto, e insieme vanno con ciò prospettati pure i rapporti-limite dei livelli, poiché questi non sono in alcun modo, in generale, del medesimo tipo.

Ora questi due compiti, distinti secondo il programma di lavoro, non si possono affatto separare nell'esecuzione, anzi vanno affrontati insieme, poiché effettivamente sia i nessi che i rapporti-limite dei livelli dipendono dalle categorie, che sono in essi determinanti. E poiché, ulteriormente, non tutte le categorie sono senz'altro ostensibili, così le connessioni avvertibili ai limiti dei livelli costituiscono fra loro una regola essenziale per la loro evidenziazione. Si deve perciò anzitutto guardare a quelle categorie che siano comuni a tutti i livelli: tali categorie hanno il significato di fondamenti ontici generali e insieme costituiscono le linee connettive interne della costruzione stratificata del mondo, e debbono pertanto giustamente designarsi come categorie fondamentali.

Ma mentre l'ontologia intraprende questi compiti, deve pure al tempo stesso garantirsi da errori. Sin dall'antichità la filosofia è stata sulle tracce delle categorie dell'essere, benché desse loro nomi sempre nuovi e diversi, ed anche la stratificazione del mondo non costituisce per essa un pensiero nuovo. Effettivamente parecchie categorie sono state scoperte molto presto e la ricerca successiva ha confermato quanto scoperto sulla base di un'esperienza più ricca. Ma ci si chiede perché ciononostante siano state riconosciute errate tante affermazioni precedentemente ritenute sicure, così da aver oggi significato soltanto come errori ricchi di insegna-

mento, e da non permettere su di ciò una risposta sommaria con una traccia di « una » qualsiasi causa. Molte sono le cause, poiché le fonti di errore sono molte e proprio queste è necessario scoprire, poiché è chiaro che altrimenti si ricadrebbe negli stessi errori.

Un lavoro preparatorio di tal genere è compito della critica; con ciò viene in luce un ulteriore principio della nuova ontologia: a differenza della vecchia ontologia dogmatica, essa deve affermare la pretesa di essere un'ontologia critica. E quand'anche essa forse possa giustificare soltanto in parte tal pretesa, deve però almeno aprir la strada verso di essa e avvicinarvisi, per potervi meglio rispondere nel seguito ulteriore del lavoro.

A tal proposito si pensa inevitabilmente alla via critica aperta da Kant, che esattamente fu intesa come preleminare a una « metafisica futura ». Ma il lavoro critico di Kant fu un lavoro puramente gnoseologico-teoretico, e la sua linea di confine fu di carattere generale: esso pose il limite del conoscere « obbiettivamente valido » entro il campo dei fenomeni, ma ciò non serve nei confronti dell'ontologia. Non serve come nel caso che l'ontologia non si limiti a ciò che Kant chiamava fenomeni — Kant intendeva per « fenomeni » niente di meno che la « realtà empirica », e soltanto quanto fosse estraneo ad ogni esperienza doveva anche essere inaccessibile al conoscere — mentre invece la nuova ontologia non è metafisica speculativa, e il limite kantiano del conoscere vale per essa come per ogni scienza seria. Ma questo limite non basta all'ontologia e in generale ad essa non è sufficiente la pura critica gnoseologico-teoretica: oltre a questa le occorre anche altro [4].

[4] Cioè, la critica kantiana fa giustizia della « vecchia » ontologia e le impedisce di ricostituirsi, perché proclama la validità di ogni

Quest'altra critica deve procedere dagli oggetti; si tratta di ottenere in essa e di garantire una tale comprensione delle categorie, che sia realmente commisurata al sistema di livelli del mondo: il che però non è così facile da ottenere, poiché questa critica riguarda ciò che appartiene al contenuto. Pertanto essa deve tracciare i suoi limiti ad ogni categoria separatamente, il che naturalmente si può fare soltanto nell'analisi categoriale stessa; cosicché ciò che doveva essere lavoro preparatorio, viene di nuovo reintrodotto nella vera e propria ricerca principale.

Tuttavia alcune linee direttive di questa critica si possono pur sempre anticipare; e dalle medesime anzitutto si può derivare una prima prospettiva della nuova via, sia nelle sue difficoltà che nelle sue possibilità.

categoria per i dati d'esperienza e solo per essi; ma non serve alla « nuova » ontologia, che desume appunto dall'esperienza, onticamente intesa, la conoscenza del reale, e deve sapere per « quali » dati servono determinate categorie.

VI. VECCHI ERRORI E NUOVA CRITICA

Anziché seguire le molteplici manifestazioni dell'errata comprensione e applicazione delle categorie, si deve qui soltanto mostrare con riferimento all'esempio di un pregiudizio antico e sempre ritornante ciò che è proprio degli errori di questo tipo.

Fu per la prima volta l'antica dottrina atomistica a portare a una teoria della costituzione materiale dei corpi, delle loro proprietà e mutamenti. Essa vi giunse tramite la supposizione di due principî che si completavano a vicenda, « l'atomo e il vuoto ». Questi principî si dimostrarono stabili, si ripresentarono in innumerevoli teorie successive e si sono mantenuti sia pure con molteplici mutamenti sino all'odierna fisica. Ma già la teoria atomistica antica non restò statica, bensì trasferì quanto aveva trovato in altri àmbiti oggettuali, alla vita organica e all' « anima »: in tal modo prese una via errata e si tramutò in materialismo.

Fu allora ritenuto ovvio, ma rimase una pura asserzione che l'anima consistesse di atomi e si movesse con i corpi nel medesimo spazio: e tutti i tipi di fenomeni della vita coscienziale-sensibile, fossero pure i più semplici sentimenti, emozioni, rappresentazioni, non erano

in tal modo affatto esplicabili. Si erano oltrepassati i confini dell'ambito nel quale ambedue i principî suddetti erano stati trovati, e al di là di tali confini essi si dimostravano inefficaci: i fenomeni che si presentavano con modalità diverse da quelle materiali non potevano esser compresi a partire da essi. Ma il fatto sorprendente è che il materialismo come teoria si è attenuto con ostinazione a tal genere di errore: esso giocò un ampio ruolo ancora nel periodo illuministico del Settecento e nello stesso Ottocento ebbe un epilogo nella dottrina della « materia ed energia » e simili.

Lo stesso superamento dei limiti, soltanto con esito rovesciato, troviamo nella filosofia aristotelica e in tutte quelle teorie che l'hanno seguita sin nell'età moderna. Il rapporto finalistico, che contrassegna l'attività umana, è allargato a tutti i processi mondani, anche a quelli fisici: il risultato è un generale teleologismo. Come nel materialismo una categoria del livello ontico più basso è stata trasportata a quello più alto, così qui è avvenuto il passaggio inverso di una categoria dal più alto al più basso. L'effetto della trasposizione è in questo caso quello inverso: una volta supposto nei processi naturali un principio agente finalisticamente, è molto facile « spiegare » con esso una quantità di connessioni non comprese. L'errore sta soltanto in ciò, che la spiegazione resta arbitraria e non fondata su alcuna critica. Un'attività finalistica presuppone un intelletto che ponga fini e che si applichi attivamente a realizzarli: lo si dovrebbe supporre dimorante nelle cose ovvero dominante sopra di esse, e di fatto questa tendenza esplicativa ha pure sempre di nuovo condotto a rappresentazioni teistiche, od almeno panteistiche.

Questo oltrepassamento di limiti « verso il basso » — come lo si può denominare per distinguerlo da quello materialistico diretto « verso l'alto » — non dipende

dalla sola categoria della causa finale, ma da tutte le categorie dello spirito (intelletto, ragione, volontà, valutazione, ecc.). V'è una lunga serie di sistemi metafisici che pongono « lo spirito » alla base del mondo intero e così cercano di esplicare il tutto con tali categorie: qui Schelling e Hegel sono strettamente collegati con gli antichi maestri della Scolastica, per quanto in tutto il resto sostengano il contrario. E si ottiene in generale anche qui lo stesso risultato: è facile presentare in questo modo un'immagine unitaria del mondo, solo che essa non è più affatto un'immagine del mondo reale; in maggiore o minore misura essa entra in contraddizione con i fenomeni, e poiché i fenomeni non si possono eliminare, ciò significa il fallimento di tali immagini del mondo [1].

L'errore di cui qui si tratta è, del resto, anche più generale: non soltanto si ha dal livello più basso o dal più alto un'arbitraria trasposizione di categorie in altri livelli, ma anche dal livello medio. Si dà così anche un vitalismo, che spiega tutti gli enti in modo organologico (ad esempio la società umana, ma pure i sistemi cosmici), e un pan-psichismo, che pretende di spiegare l'intero mondo spirituale con note e avvenimenti di tipo coscienziale-sensibile. Si può trasporre il peso esplicativo del coscienziale-sensibile anche verso il basso: così avvenne nella metafisica leibniziana, dove il principio della monade fu applicato al fenomeno dell'unità

[1] Vengono qui direttamente opposti il criterio di verità di ogni razionalismo deduttivistico e semplificante (ciò che spiega il mondo in modo unitario è assunto come principio vero) e quello dell'indirizzo fenomenologico della « nuova ontologia »: ciò che entra in contrasto con i fenomeni *non è vero*. Si noti la negatività problematica di tale secondo criterio, che permette più di demolire le teorie metafisiche esistenti che di edificarne una nuova.

della coscienza, ma poi fu riferito anche alle gradazioni dei livelli inferiori.

Il fatto notevole in tutti gli esempi di questo tipo consiste in ciò, che costantemente vien posto come fondamentale un principio agevolmente dimostrato esatto — ma provato tale specificamente in quell'ambito oggettuale in cui fu scoperto e per il quale fu originariamente formulato. In generale l'errore sta soltanto nella generalizzazione; anzi si può dire, in modo criticamente più preciso, nella falsa applicazione ad ambiti con cui quanto scoperto non ha connessione, e nei quali non fu affatto ritrovato. E sempre sono i confini dei livelli ontici ad essere oltrepassati nell'applicazione.

Forse nessun errore è più umano di questo; proprio i genî più produttivi della storia hanno dovuto soccombere ad esso, il che è comprensibile, poiché essi sono pure i grandi scopritori. La gioia della scoperta porta lo scopritore al di là della dimensione della scoperta stessa: ciò ch'egli trovò in un dato livello ontico, gli sembra di poterlo provare vero anche in tutti gli altri livelli. Entra qui certamente in gioco anche la comprensibile tendenza a interpretare il mondo nel modo più unitario possibile e quindi, quando ciò sia fattibile, a comprendere tutti i livelli partendo dai medesimi principî. Si può designare monismo questa tendenza, che denota per lo più un pregiudizio di semplicismo.

Ma il mondo reale non è costituito in tal modo, la sua multiformità non dà ragione a questa tendenza. Se si traspongono categorie di un livello ad un livello superiore o inferiore, senza sufficiente giustificazione, si semplifica il mondo nel pensarlo e quindi si falsifica la sua rappresentazione. L'errore è alquanto comprensibile, soprattutto là dove un livello limite è ancora non definito dal punto di vista categoriale e viene assimilato a fenomeni noti mediante un riferimento agli stes-

si. Ma la trasposizione suddetta resta tuttavia una pericolosa avventura del pensiero e può facilmente tramutarsi nella violenta alterazione di un intero livello ontico. Ciò avviene nel caso della determinazione organica, per la quale già si è mostrato perché costituisca un enigma tanto irresolubile; le teorie erano bell'e pronte a riempire il posto vuoto dell'ignoto, prendendo a prestito « dall'alto » e « dal basso » un principio e introducendolo senza riguardo. La spiegazione « meccanicistica » traspose il principio causale, quella « vitalistica » il principio finalistico entro la realtà organica, pensando entrambe di risolvere in tal modo il problema.

Tuttavia non è affatto detto che ogni categoria sia limitata soltanto a un particolare livello: ciò è dato vedere molto bene proprio dall'esempio appena enunciato, poiché senza dubbio si dà nei processi organici anche il semplice rapporto di causa e effetto, cosicché l'applicazione del principio di causalità è pure qui al posto giusto, benché questo principio derivi dal livello ontico più basso (quello dell'essere inorganico). Tuttavia la trasposizione diviene errata, quando pretende di penetrare col rapporto causale anche lo speciale modo di determinazione di uno sviluppo originato da un corredo di disposizioni naturali. Ciò non è possibile, perché la natura prospettica del corredo esige una forma determinante diversa da quella causale.

Occorre però in questo caso procedere con cautela. Non si può in generale per tutte le categorie limitare l'estensione della loro validità al solo livello ontico nel cui ambito sono state scoperte e nei cui oggetti appaiono nel modo più evidente. Si dà anche un'assunzione ontica legittima delle categorie da un livello a un altro, assunzione che non è compiuta arbitrariamente, ma è legata a rapporti ben determinati fra i livelli. Certo alla fine essa è diversa per ogni categoria o gruppo ca-

tegoriale; in nessun modo si può prevedere se una categoria scoperta in un determinato ambito sia limitata ad esso o se si possa estendere a quello dei livelli confinanti. Ciò deve essere tanto più attentamente investigato in ogni singolo caso; il che significa che occorre analizzare i livelli confinanti al fine di stabilire se essi comprendano o non comprendano la stessa categoria. Soltanto così ci si può opporre veramente all'errore da tempo radicato dell'oltrepassamento dei limiti e dell'introduzione artificiosamente semplificante di un'immagine del mondo.

Con ciò si stabilisce l'esigenza di una nuova critica; anch'essa è una fissazione di limiti « di validità oggettiva », com'era quella kantiana, e anche in essa la validità da delimitare è riferita a quella di categorie già scoperte. La sola differenza è che i limiti non possono essere tracciati in generale per tutte le categorie, ma al contrario vanno determinati separatamente per ciascuna, e i criteri per tale fissazione non dipendono da istanze gnoseologiche, ma da istanze ontologiche. Decisivi per l'estensione di una categoria sono il carattere proprio di ogni livello ontico, e i rapporti intercategoriali fra i livelli da una parte e dall'altra. Pertanto in realtà anche dal punto di vista metodico l'esigenza della nuova critica non è gnoseologico-teoretica, ma bensì ontologica.

Per la costruzione stratificata del mondo una tal critica significa la conquista di una regola oggettiva per il rapporto che in essa si afferma fra unità e multiformità. I sistemi metafisici hanno tutti prospettato questo rapporto in modo troppo semplicistico; poiché l'eterogeneità dei livelli incombeva su di essi come qualcosa di imperscrutabile e di irrazionale, hanno dato soddisfazione senza alcun limite al bisogno di unità della ragione, compiendo acritiche generalizzazioni di quanto

riuscivano a comprendere in un ambito parziale. Ciò vale egualmente per la trasposizione dallo spirito ai livelli inferiori, così come per quella dalla materia ai livelli superiori, e per tutte le gradazioni intermedie di immagini del mondo. Si potrebbe in breve dire che ciò vale per ogni metafisica che mai sia esistita, poiché in effetti i sistemi speculativi ricadono ben presto senza eccezione nei due tipi della metafisica « dall'alto » e « dal basso »: tramite la generalizzazione il mondo si rese indagabile e insieme razionale. Ci si poté basare su ciò che era stato una volta rinvenuto come se valesse in generale, e dedurre da esso: con ciò la metafisica divenne sistema deduttivo.

Ma proprio questi sistemi deduttivi sono quelli che tolgono alla filosofia il corpo solido di un procedere scientifico: furono tutti di breve durata, dovettero cedere al primo assalto della critica. Anzi il loro stesso fondamento si riconobbe come non mantenibile, le categorie generalizzate erano applicate molto al di là della loro portata. La nuova ontologia ha la tendenza a escludere ogni deduttivismo di questo tipo. Naturalmente ciò può avvenire soltanto quando il suo presupposto, il debordare di categorie generalizzate, viene eliminato. Il fatto che il suo procedimento debba allora divenire analitico, assume in questa connessione anche un altro significato: sono le categorie stesse ciò cui dapprima esso deve essere limitato. La nuova via così non conduce da esse verso il basso, ma bensì anzitutto e poi sempre in su verso di esse; e sempre resta a ciò che così si riesce a concludere un residuo di ipoteticità, che appartiene di necessità a quanto vien stabilito attraverso il dato [2].

[2] Cioè proprio per le sue basi empirico-analitiche e non deduttive la nuova ontologia di Hartmann è insieme non dogmatica e

L'esigenza monistica della ragione, di comprendere il mondo intero come in sé unitario e omogeneo, non può forse per questa via essere soddisfatta. Ma il mondo reale è poi così omogeneo come si augura l'esigenza razionalistica? È esso in generale così razionale che la ragione umana, nel tendere a comprenderlo, debba fidarsi delle sue proprie esigenze? Finché si poteva credere che il mondo fosse stato creato da una ragione paragonabile a quella umana, ma raggiungente il suo massimo soltanto nell'assoluto, una simile fiducia, benché arrischiata, era tuttavia almeno sensata; con l'eliminazione della fede, diviene totalmente senza senso. L'esigenza di unità della ragione si rivela tanto più come una pura illusione [3].

Con tutto ciò sarebbe assurdo e arbitrario che si rovesciassero le posizioni e si volesse escludere ogni unità del mondo: anche per questo non si avrebbe alcun fondamento. Il mondo, così com'è, ha naturalmente una sua effettiva caratteristica unitaria: soltanto che questa oggi non è così manifesta, come la multiformità ch'essa racchiude, ed è ovviamente di genere diverso da quella che la ragione è incline a costruire. Non si lascia comprendere per analogia con oggetti particolari, e nemmeno tramite una negazione della multiformità. Poiché

problematica, cioé non mai definitiva. Un qualsiasi nuovo dato può intervenire a smentire quanto provvisoriamente concluso in forza dei dati precedenti.

[3] Hartmann afferma qui il carattere in ultima analisi fideistico di ogni residuo di razionalismo, di ogni fiducia esplicativa della ragione nei confronti della natura, del mondo, della vita e della storia; ogni tentativo di trovare a priori un senso generale delle cose le suppone pur sempre originate e disposte da un intelletto creatore. Tuttavia per non cadere nello scetticismo, Hartmann subito soggiunge che non v'è neppure alcun motivo per negare la possibilità di rinvenire una qualche spiegazione unitaria, almeno ipotetica, provvisoria ed imperfetta, in attesa di quella definitiva.

tale carattere unitario può pur sempre essere qualificato, deve proprio consistere esso stesso nell'unità della multiformità: pertanto la generalizzazione dei singoli gruppi categoriali è il peggior metodo pensabile per giungere a comprenderlo. L'eterogeneità categoriale dei livelli deve essere mantenuta in ogni ricerca circa l'unità del mondo in tutte le circostanze.

È a tal proposito importante che si chiarisca come l'unità può risiedere in qualcosa di totalmente diverso dall'eguaglianza dei fondamenti ontici. Non è necessario che sia unità di un principio o di un'origine — come forse la pensava Plotino — e neppure unità di alcuni principî; può consistere anche nell'unità di una struttura, o di un ordinamento generale. Tali tipi di unità sono compossibili con una larga eterogeneità. Non è però possibile naturalmente costruirla a priori, né presupporla prescindendo dal lavoro specifico dell'analisi categoriale, ma viceversa essa deve anzitutto risultare proprio da questo lavoro.

In tal senso non sono fuori luogo le prospettive avanzate dall'ontologia: si deve affermare che la enucleazione delle categorie ontiche già sin dai primi passi evidentemente e inevitabilmente conduce a una tale visione unitaria del mondo — e contemporaneamente al suo piano di progettazione, poiché già la mera intuizione che questo mondo è un ambito di livelli, negli esseri più elevati del quale si ripresentano tutti i livelli più bassi, incontestabilmente manifesta in certo qual modo un ordinamento necessario del tutto.

Per determinare in modo più preciso la specifica modalità di questo ordinamento, si offre pure una via: si deve cercare di accertare il rapporto reciproco dei livelli e innanzitutto la modalità del loro sovrapporsi, poiché con il semplice stratificarsi successivo di essi si è detto troppo poco. Viene qui per di più in questione se

e in che misura i livelli siano dipendenti l'uno dall'altro e di qual tipo sia questa dipendenza. Se si perviene a riconoscere qui una connessione, è chiaro che con ciò vien compreso qualcosa pure della caratteristica unitaria del mondo reale.

Ora, il rapporto dei livelli non si può precisare in altro modo che tramite il rapporto delle loro categorie. Anche quando non si riflette sulle categorie stesse come tali, se ne fa tuttavia pur sempre uso, già nel caso in cui si raffrontino due livelli ontici confinanti; il confronto si instaura fra i princìpi caratteristici dell'uno e dell'altro livello. Ma se si vuole giudicare della sovrapposizione stessa ovvero il limite di indipendenza di ambedue i livelli, non basta riferirsi in generale ai loro princìpi, poiché diviene necessario comprendere questi princìpi come tali nei loro tratti essenziali. Ma ciò significa intraprendere l'analisi categoriale di ambedue i livelli.

Così tutti i fili della nuova ontologia conducono alla dottrina categoriale: i compiti della critica allargata, la nuova fissazione dei limiti del conoscibile nel campo oggettuale dell'ontologia, il rapporto di omogeneità ed eterogeneità nella multiformità dell'essente, la particolare modalità dei livelli ontici, i loro rapporti-limite e condizionamenti, la costruzione e l'unità del mondo reale, tutto ciò dipende dalle categorie ontiche e dalle loro relazioni intercategoriali. Elaborare queste ultime, e ove possibile comprenderle come un tutto in sé collegato, è pertanto non una parte del compito dell'ontologia, bensì il compito generale che tutta l'abbraccia.

VII. MUTAZIONE DELLE CATEGORIE FONDAMENTALI

L'analisi delle categorie stesse non può farsi nel quadro di un breve riassunto: deve andare sino al particolare, e perciò costituisce un'intera scienza. Si deve pure aggiungere che questa scienza oggi si trova agli inizi e specialmente verso l'alto, circa i livelli superiori, ha a mala pena da descrivere risultati degni di nota — qualora si prescinda da qualche nota fondamentale, che certo è importante, ma ha un carattere puramente programmatico.

All'elaborazione di categorie ha da sempre lavorato tutta la filosofia sistematica, poiché in tutte le sue forme essa aveva la tendenza a spingersi fino alle basi generali e il più possibile fondamentali. Ciò che essa trovò era per lo più un valore puramente categoriale; e pertanto la storia della filosofia in un certo senso rappresenta una grande raccolta di ricerche per riportare il mondo alle categorie. Ma queste ricerche non permisero intenzionalmente di giungere alle categorie e le lasciarono manchevoli, per lo più, nel rigore della determinazione. Tuttavia nella multiformità dell'esperienza filosofica, così come nella critica che sempre di nuovo si instaura, resta pur sempre una certa mole di la-

voro compiuto, da cui molto si può assumere almeno per un primo orientamento. Così con riferimento a questo patrimonio storico è possibile trarre una scelta di esempi, che siano ben noti anche al pensiero attuale, al fine di ottenere da essi l'accesso a un'orientazione fondamentale [1].

Se da ciò si giunge ad affermare che i singoli livelli ontici hanno le loro categorie specifiche, i cui componenti non si possono trasporre ad altri livelli senza un'indagine più dettagliata, si può trovare nella storia almeno in parte la documentazione di ciò. E per di più si trovano in essa prefigurate tutta una serie di categorie fondamentali, che sono comuni a tutti i livelli. Universalmente note sono ad esempio come categorie del mondo materiale lo spazio e il tempo, il divenire e la situazione (*status*), la sostanzialità e la causalità; meno nota è già l'influenza opposta dei mutamenti nella contemporaneità (chiamata da Kant azione reciproca), e parimenti la struttura dinamica e l'equilibrio dinamico. Da esse si distinguono chiaramente come categorie della realtà vivente: la struttura organica, la capacità di adattamento e la finalità, lo scambio di materia, l'autoregolazione, l'autorinnovamento, la vita della specie, la sua permanenza, la degenerazione. Questi gruppi categoriali non succedono l'uno all'altro in modo continuo, ma chiaramente costituiscono due distinti livelli categoriali riferiti ai due livelli ontici cui essi appartengono. Un ruolo analogo giocano nell'ambito coscienziale-sensibile: l'atto e il contenuto, la coscienza e l'inconscio, il piacere e il dispiacere; nel dominio dello spi-

[1] Hartmann ritiene positive esperienze di pensiero le teorie storicamente formulate, anche se errate, e non si pone verso di esse in posizione di rifiuto o di negazione preconcetta, bensì cerca di inquadrarle nella sua prospettiva problematica e ontologica.

rito, il pensiero, il conoscere, il volere, la libertà, la valutazione, la personalità. Fra queste ultime si contano per di più anche le determinazioni fondamentali della vita spirituale storica e superindividuale, che però sono più difficilmente afferrabili e non esprimibili attraverso i concetti citati.

Questi sono puri esempi che ovviamente non bastano a dare una raffigurazione dei livelli, ma da cui si può formulare una duplice osservazione: 1. circa l'ordinamento univoco dei livelli categoriali con riferimento ai livelli ontici; 2. circa l'interna omogeneità e connessione legale delle categorie di ogni singolo livello. Non avviene affatto che le singole categorie determinino modi separati di accadimenti, ed altre altri modi; ma bensì tutte le categorie di un dato livello esercitano assieme la loro funzione determinante e sono partecipate in ogni caso particolare. Nella reale vita dello spirito, ad esempio, entrano il pensiero, il conoscere, il volere, il valutare, non separatamente, bensì soltanto reciprocamente legati, benché nei singoli atti siano graduati in modo altamente diversificato. Il legame fra i livelli costituisce un'unità indissolubile: ne consegue che non è certamente neppure possibile comprendere una singola categoria presa per se stessa, perché così isolata e astratta essa verrebbe compresa soltanto unilateralmente, come provano molte ricerche filosofiche, che mossero da un tale isolamento. Ogni riuscita qui dipende dall'ampiezza della base di partenza all'interno dell'intero livello ontico.

Per ciò che riguarda il primo punto, l'ordinamento dei livelli ontici e dei livelli categoriali, non è tuttavia con ciò detta l'ultima parola: non soltanto perché, come fu di passaggio anticipato più sopra, si dà per parecchie categorie un'applicazione ad altri livelli, ma perché inoltre si dà anche un progresso nella serie dei livelli ca-

tegoriali « dal basso in alto » sin là dove nessun livello ontico riscontrabile si riferisce più ad esse. Sono le categorie fondamentali a costituire questo progresso, e questa loro posizione speciale non implica in alcun modo contraddizione, poiché ovviamente anch'esse hanno un ambito ontico in cui si affermano, ambito che non consiste soltanto in un particolare livello ontico, bensì nell'intera serie dei livelli. Esse sono le categorie comuni a tutti i livelli.

A queste categorie fondamentali è annesso sotto vari rispetti un peso particolare. Da esse in primo luogo dipende il reciproco legame dei livelli ontici — e certo non tramite una continuità o limitazione, bensì dal loro stesso interno, tramite l'eguale modalità di certe note fondamentali che li attraversano. In esse diviene afferrabile il marchio dell'omogeneità attraverso tutte le multiformità dei livelli, e con ciò pure si può cogliere contemporaneamente qualcosa nel carattere unitario del mondo. Ma non basta, anche modalità e condizioni alle quali le categorie di un livello si applicano agli altri si possono evidenziare nel modo più semplice con riferimento a queste categorie fondamentali, poiché esse attraversando tutti i livelli restano le medesime. Pertanto dalla loro elaborazione dipende anche la questione della critica.

Per contro dal punto di vista del contenuto esse rappresentano soltanto un minimo di determinazione comprensibile, e ciò è conseguenza della loro grande generalità. Pertanto esse sono concretamente comprensibili anche soltanto quando le si segue nella loro intera mutazione attraverso i livelli. Al primo sguardo esse valgono come concetti più ampiamente evidenti, ed effettivamente tutte anche nella vita son per noi presto correntemente accettate: solo che nel vivere non ce ne

accorgiamo. Ma la riflessione filosofica inizia proprio con la scoperta di quanto v'è di enigmatico nell'ovvietà.

Di questo tipo sono le categorie dell'unità, della multiformità, dell'accordo e dell'opposizione, della contrarietà e dimensione, del discreto e della continuità, del sostrato e della relazione, dell'elementarità e struttura. Vi appartengono anche: forma e materia, interno ed esterno, determinazione e dipendenza. Anche le opposizioni qualitative come identità e diversità, generalità e individualità, sono introducibili qui, e parimenti le categorie della modalità: possibilità, realtà effettuale, necessità e i rispettivi contrari negativi.

Ciascuna di queste categorie pervade l'intera serie dei livelli e perciò muta da livello a livello[2]. L'unità delle realtà organiche è diversa da quella del corpo fisico, quella dello sviluppo vitale è diversa da quella del processo energetico; a loro volta diverse sono l'unità della coscienza nel mutare dei suoi stati e contenuti, l'unità dell'essere umano personale nella multiformità dei suoi atti e delle sue disposizioni, l'unità di un popolo o di uno stato o di entità collettive di altro genere: a ciò corrisponde pure il mutarsi della molteplicità. Non è affatto vero che con una più alta unità venga tolta la molteplicità; anzi i livelli più alti sono più fortemente differenziati, e perciò i più alti tipi di unità debbono dominare proprio la maggiore e più riccamente consistente molteplicità. Perciò nel tutto essi la do-

[2] Qui Hartmann, pur senza introdurre un fondamento metafisico e a priori, applica alle sue categorie ontologiche il criterio della *analogia* che valeva per le note trascendentali dell'essere nella metafisica classica; queste, proprio perché « trascendentali », cioè estese a tutta la realtà, dovevano esprimerne anche le differenze, e quindi mutare a seconda dei livelli ed ambiti di applicazione. La « mutazione » hartmanniana però non è fondata a priori, bensì verificata a posteriori.

minano meno pienamente che non le unità di grado inferiore.

Similmente mutano le restanti coppie di opposti. Così ad esempio l'opposizione (non intesa come contraddizione, che si dà soltanto nel pensiero, bensì come reale esclusione) e le forme di accordo (armonia, adeguazione) che vi corrispondono opponendovisi. Sul piano dei processi fisici l'opposizione consiste soltanto nell'opporsi delle forze contrastanti; esse in ogni entità relativamente stabile (ad esempio nell'atomo, nel sistema solare, ecc.) sono poste in un rapporto in cui reciprocamente si bilanciano. A ciò basta la semplice legalità della loro modalità d'azione. Nella realtà organica tale legalità non basta a mantenere l'equilibrio, qui occorrono interi modi di processi reciprocamente opposti (assimilazione e disassimilazione) e l'adeguazione richiede l'attivo intervento regolatore di essi. Ma quest'adeguazione non è stabilizzabile all'infinito, ma trova bensì il suo limite nell'invecchiamento e nella morte dell'individuo. Pure un gradino più in alto si pone a sua volta l'equilibrio secondo il quale alla mortalità degli individui corrisponde e si oppone la riproduzione (generazione) di nuovi individui, cosicché la vita generale della specie si espande di continuo attraverso l'avvicendarsi degli individui. Le più nette forme di opposizione si presentano nella vita spirituale; le riconosciamo nel conflitto degli interessi, nella lotta sociale delle classi, nella gara di potenza fra i popoli, nel contrasto morale entro i singoli. In questi casi non si provvede all'armonizzazione né tramite leggi di natura, né a mezzo di un'autoregolazione, poiché ivi l'adeguazione è posta nella libertà dell'uomo, che deve innanzitutto trovare la modalità di tale adeguazione.

Allo stesso modo si possono seguire tutte le categorie fondamentali attraverso l'intera serie dei livelli

ontici, e soltanto con tale metodo di trattazione si giunge alla piena portata del loro significato, poiché dapprima è attraverso la ricchezza delle variazioni che si può configurare il loro precipuo contenuto. Sarebbero qui da mettere in campo, per completare la visione d'insieme, soltanto due esempi di tale mutazione, ciascuno dei quali è a suo modo istruttivo per il rapporto dei livelli.

Il primo concerne la vecchia e ben nota opposizione di forma e materia. Non si tratta qui di una materia assoluta, ultima, irriducibile, sul tipo del principio materiale della più antica metafisica; ed egualmente non si tratta di un regno di forme unitariamente inteso come quello aristotelico. Come categorie forma e materia sono strettamente correlative in modo tale che ogni forma può essere a sua volta materia di una forma più elevata, e ogni materia, viceversa, forma di una materia più bassa. La gerarchia che così si costituisce è una progressiva sovraelevazione di forme, che tutte sono a loro volta materia di una ulteriore sovra-formazione. La natura è chiaramente e totalmente costruita secondo questo principio della sovraelevazione [3]. L'atomo è materia per la molecola, ma è già esso stesso un'entità provvista di forma; la molecola è materia per la cellula, questa è materia per l'organismo pluricellulare. Ma questa gerarchia ascendente di forme non prosegue senza interruzione, essa non attraversa in una serie continua l'intera costruzione dei livelli del mondo reale. Al contrario si danno punti particolari nei quali la so-

[3] Con i due termini *Ueberhöhung* (« sovraelevazione ») e *Ueberformung* («sovraformazione ») Hartmann intende sia la situazione gerarchica per cui le forme si sovrappongono l'una all'altra e divengono rispettivamente materia e forma di determinazioni superiori e inferiori, sia il farsi stesso di queste situazioni, l'assunzione di forme precedenti e inferiori a materia di forme superiori.

vra-formazione è interrotta; ciò avviene ad esempio ai confini fra l'essere organico e quello coscienziale-sensibile: mentre la realtà organica assume entro se stessa atomi e molecole e con essi costruisce una nuova forma, la coscienza esclude da sé le forme organiche, e le lascia contemporaneamente dietro di sé. La vita dell'anima (*Seelenleben*) è certo in se stessa un tutto formato, e senza dubbio tramite una forma più alta, ma essa non « sovra-informa » la realtà organica (o una sua parte); al contrario con essa inizia una nuova serie di forme, per la quale la vita corporea con le forme e i processi suoi propri non funge più da materia. Ed un gradino più in alto, al confine fra vita coscienziale-sensibile (*seelische*) e spirituale (*geistige*), avviene alcunché di simile: gli atti coscienziali-sensibili non entrano come materiale componente nei contenuti oggettivi spirituali. Questi ultimi si liberano da quelli e posseggono un modo d'essere storicamente superindividuale.

Di qui deriva che l'immensa molteplicità delle forme che costituiscono il mondo non presenta un'unica e semplice gerarchia di sovraformazioni; e ciò è soprattutto istruttivo per l'introduzione dell'eterogeneità nell'unità del mondo. Dal punto di vista categoriale ciò si esprime nel fatto che nei singoli luoghi suddetti si pongono come materia, anziché le forme inferiori, sostrati di nuovo genere. La categoria del sostrato — che indica non qualcosa di relativo, ma bensì un che di ultimo e assoluto e insolubile — si distacca qui in qualche modo da quella della materia [4].

L'altro esempio di una peculiare mutazione viene

[4] Hartmann sembra qui intuire o accennare al carattere non fisico, ma bensì ontologico del principio del « sostrato » o della « causa materiale », che quindi non sarebbe legato a determinazioni « materiali » o fisiche.

offerto dalla coppia categoriale determinazione e dipendenza. Certo esse costituiscono soltanto un singolo rapporto, ma pure ne rappresentano due lati differenti; ciò consta dal fatto che della dipendenza sappiamo molto di più e conosciamo più modalità distinte che non della determinazione. Quest'ultima è ben il momento attivamente determinante, l'interno nascosto dal rapporto, mentre la dipendenza, portandolo alla manifestazione, ne è perciò il contrapposto più esterno.

Non è necessario pensare qui subito al rapporto causale. Causa ed effetto costituiscono una soltanto delle molte forme della determinazione. Piuttosto è possibile caratterizzare in generale il rapporto fondamentale tramite il principio di ragione sufficiente, che appunto afferma nulla avvenire nel mondo, senza avere il suo fondamento in qualcos'altro. Questo rapporto si dà anche nel dominio del pensiero (come *ratio cognoscendi*) e nei nessi matematici (riconoscibili ad esempio nei processi dimostrativi euclidei); e in ambedue i casi non si tratta di nesso causale. La legge generale della determinazione effettivamente dice soltanto questo, che in nessun luogo nel mondo si dà alcunché di onticamente casuale; tutto dipende da condizioni e avviene soltanto dove queste si realizzano. E se esse sono tutte adempiute, costituiscono pure la ragione sufficiente, e in tal caso il fatto non può più indugiare a manifestarsi [5].

[5] Hartmann ha così enunciato il principio del suo generale determinismo, che fa del mondo un tutto rigorosamente condizionato e necessitato, ove non v'è posto per il caso; questo designa sempre una mancanza di spiegazione che può supporsi del tutto provvisoria, anche se la catena causale abbraccia i soli fenomeni effettivamente e manifestamente connessi. Il *modo* di determinazione muta, ma la *ratio* cioè il rapporto determinante è sempre presente. Su questa base ontica e fenomenologica un « primo membro » causante e

È ora di importanza centrale dal punto di vista ontologico la mutazione di determinazione e dipendenza nei livelli; poiché ad ogni gradino il rapporto di fondazione assume una nuova forma, e questi speciali tipi o forme di connessioni unitarie determinate costituiscono in generale i membri importanti dei livelli categoriali. Al livello più basso abbiamo la dipendenza, conseguente al flusso temporale, del poi dal prima, in base alla quale ogni stadio del processo è insieme effetto di cause precedenti e causa di effetti seguenti. La catena degli stadi constituisce la cosiddetta serie causale, che fondamentalmente si svolge senza principio e senza fine e perciò incorre nella antinomia del « primo membro ».

Accanto alla causalità già si pone alla medesima altezza di livelli l'azione reciproca fra gli eventi contemporanei. Il suo senso è che le serie causali non scorrono indipendentemente l'una dall'altra, ma in collegamento reciproco trasversale. I singoli processi nello scorrere degli eventi si introducono perciò nell'unità di un processo generale d'insieme, in cui ogni volta l'effetto particolare è determinato nello stadio complessivo attraverso tutti i fattori della contemporanea sezione trasversale.

Un gradino più in alto, nella realtà organica, interviene una nuova forma determinante: essa si estrinseca nella finalità delle funzioni particolari l'una per l'altra, nell' autoregolazione del tutto, nell'autorinnovamento dell'individuo, il cui corso è regolato da un sistema di disposizioni naturali. Qui l'evento particolare viene determinato dal tutto: l'intima struttura di que-

non causato è viceversa del tutto « antinomico », impensabile: e l'antinomia, cioè l'interna opposizione, starebbe nel suo essere « non causato » e insieme « causa », anzi causa prima e totale.

sta determinazione noi non la conosciamo, il modo particolare del *nexus organicus* perciò è inconoscibile. Ne consegue che i tentativi di comprenderlo come un tipo più complesso di causalità, oppure come attività finalisticamente orientata, sono da ritenersi ambedue aberranti.

Egualmente sconosciuta è l'intima essenza della forma determinante degli atti coscienziali-sensibili *(seelische)*. Anche in questo caso si è voluto ricondurre tutto alla causalità, ma ciò non riesce. Si dà bensì una causazione nel manifestarsi e nel procedere degli atti, ma già la particolare modalità delle più semplici reazioni coscienziali-sensibili non nasce affatto così, né tanto meno le particolari tendenze spontanee della vita dell'anima. Pure in questo caso riconosciamo soltanto l'intervento di una modalità speciale di dipendenza, ma non siamo in grado di manifestare la forma della determinazione relativa.

In condizioni migliori è il nostro sapere all'altezza dell'essere spirituale. Qui almeno conosciamo a sufficienza una forma determinante, quella finalistica, che abbraccia tutto il dominio del fare consapevole, compreso il volere e l'agire morale. Il nesso finalistico non è la semplice inversione del nesso causale, la sua costituzione è considerevolmente complessa. Lo si può articolare in tre momenti: la predeterminazione dello scopo, la scelta dei mezzi e la realizzazione dello scopo tramite la messa in opera dei mezzi. I primi due momenti giocano nella coscienza, il terzo è un processo reale che ha luogo nel mondo esterno, e il membro intermedio è quello propriamente caratterizzante, poiché la scelta dei mezzi rimonta dallo scopo stabilito indietro sino al primo membro con il quale inizia la realizzazione. Questa retrodeterminazione dei mezzi fa sì che il processo finalistico sia determinato a partire dalla fine (dallo scopo).

Ancora varie altre forme di determinazione si presentano nella vita spirituale: una di esse è la determinazione di valore. I valori determinano il volere non con necessità, bensì soltanto come esigenza. La volontà non deve necessariamente seguirli, ma pure come tali non li può annullare. In modo complementare a questa determinazione se ne afferma un'altra ulteriore, l'autodeterminarsi della volontà, in forza della quale essa decide per o contro l'esigenza di valore. Noi siamo inclini a comprenderla come libertà del volere, e con ciò intendiamo la condizione alla quale soltanto si dà nell'essere umano l'imputabilità e la responsabilità. Ma nella vita con ciò noi per lo più implichiamo una rappresentazione di indeterminatezza; la libertà sembra essere l'apertura ad una alternativa. Ma ciò non è affatto sufficiente a porre il problema etico del volere e dell'agire: il libero volere non è quello indeciso, bensì proprio quello « che decide ». C'è in esso anche un momento positivamente determinante, e proprio questo è il fatto principale. Ciò che ontologicamente si nasconde nel cosiddetto libero volere, non è nulla di meno che una nuova, peculiare e manifestamente più alta forma di determinazione. E il grande problema della libertà del volere, circa il quale non accenna a finire la lotta di teorie e opinioni, non consiste nella questione, se si apra alla volontà uno spazio disponibile libero da determinazione, ma piuttosto nella questione totalmente diversa, del modo in cui la sua propria autodeterminazione possa coesistere con i tipi di determinazione inferiori [6].

[6] La concretezza con cui Hartmann accenna al problema della libertà e l'esattezza con cui esclude che sia pensabile come « assenza di determinazione » non tolgono però la difficoltà di introdurre l'autodeterminarsi del volere in un mondo già costituente ad ogni livello una catena di connessioni determinanti e determinate, e non finalisticamente ordinato a « rendere possibile » tale autodeterminazione.

VIII. LE LEGGI DELLA COSTITUZIONE STRATIFICATA DEL MONDO REALE

Gli esempi usati possono divenire indicativi soltanto qui. Pure si può rispetto ad essi formulare in modo casuale la questione, circa il ruolo che le categorie fondamentali assolvono nella costruzione del mondo. La prima impressione, che si tratti di cosa ovvia, svanisce rapidamente, quando si intravede l'incommensurabile molteplicità delle loro mutazioni e si fa pertanto la scoperta che il loro ruolo nella gerarchia dei livelli dell'essente è insieme di unire e di differenziare, cosicché esse determinano parimenti sia l'unità e il legame del tutto, sia l'eterogeneità dei vari gradi di perfezione.

Ma ulteriormente si vede circa esse che il collegamento dei livelli ontici risponde a una interiore e pervadente necessità di categorie elementari nel dominio di una struttura molto più alta; ed egualmente, che tale necessità interna è legata a una costante mutazione delle categorie stesse. Ciascuna di queste categorie elementari assume, nel suo ripresentarsi di livello in livello, qualcosa delle proprietà dei livelli particolari: il che è ben comprensibile, dato che ogni livello ontico ha il suo proprio sistema categoriale, i cui componenti stanno fra loro in reciproca strettissima connessione; le ca-

tegorie di un livello determinano la sua concretezza non ciascuna a parte, ma bensì soltanto nel loro insieme. In quanto la categoria elementare interviene in questo nesso comune determinante di categorie di un livello, assume in sé il carattere generale di esse e muta in modo ad esso corrispondente. In un settore dell'essere in cui dominano scambio di materia, autoregolazione, autoricostituzione e adattamento, anche le forme dell'unità, le modalità dell'opposizione, dell'armonia, della continuità e della determinazione possono non essere le medesime che si manifestano più in basso, ove dominano processualità materiale, stato fisico, sostanzialità e legalità matematica. La modalità particolare del livello dà il suo « colore » all'elemento sopravveniente.

Ma se è così, agli elementi che attraversano (tutti i livelli) nel singolo livello deve contrapporsi pure effettivamente un fattore sostanziale. E se si vuole riscontrare il rapporto fra i livelli, si deve pure cercare di determinare in generale questo altro fattore e di mostrarlo in esempi di categorie dei livelli come ciò che attraversa ogni elemento. Anche per questo la mutazione delle categorie fondamentali richiede un riempimento di materia. Nella crescente serie di unità e nei tipi correlativamente crescenti di molteplicità si vede chiaramente come di grado in grado qualcosa di interamente nuovo, un « nuovo » categoriale si afferma e oltrepassa il tipo inferiore. Nella serie dei tipi di determinazione è particolarmente possibile constatare come la modalità più alta non nasca in alcun luogo nella più bassa. La funzione prospettica-direttrice del sistema delle doti naturali nel corso dello sviluppo organico non nasce nel rapporto causale; il porsi del fine e la scelta retrospettiva dei mezzi nell'azione finalistica cosciente costituiscono un che di totalmente nuovo rispetto ad ambedue i rapporti suddetti, — e così via sino all'auto-

determinazione della volontà. Pienamente nella serie delle forme che si sovraelevano si esprime con la massima evidenza il fatto che esse si « sovraformano » reciprocamente, e là dove la sovraformazione è negata, pure ancora sempre si « sovrappongono »[1]. L'annunciarsi del tipo di forma più alto, rispetto al quale l'inferiore si abbassa a materia, ovvero a puro e semplice fondamento portante, è realmente l'affermarsi del nuovo.

Ancora il rapporto delle categorie stratificate mostra chiaramente la medesima immagine. L'autoregolazione e l'autorinnovazione rappresentano una irrecusabile novità rispetto al processo fisico e alla sua legalità matematico-quantitativa. Atto e contenuto della vita dell'anima sono egualmente una novità rispetto alla processualità organica; e a loro volta rispetto ad essi lo sono i contenuti della vita spirituale comune, in quanto esistono svincolati dall'atto individuale e storicamente tramandati, come ad esempio la lingua, il sapere, il diritto, la morale ecc.

Si può poi sulla base di tale orientamento riassumere in alcuni punti principali la legalità che determina il rapporto dei livelli quanto al loro contenuto. Poiché qui si tratta dell'aspetto principale nei livelli ontici, le leggi stesse si applicano soltanto alle categorie e sono in primo luogo leggi di stratificazione delle categorie. Ma mentre le categorie non hanno una realtà separata accanto al concreto, le loro leggi concernono in questo modo chiarissimamente il rapporto stesso dei livelli ontici.

[1] « Ueberbauen », tra virgolette nel testo tedesco: designerebbe un rapporto di superiorità o di sovra-collocazione di forme « nuove » che non utilizzano come propria materia le inferiori, pur collocandosi « sopra » di esse. Così continuità e differenziazione si alternano e si accompagnano nel mondo reale, costituendone l'unità e la varietà.

1. In ogni sovrapposizione di livelli ontici si danno in permanenza categorie del livello inferiore che ritornano nel superiore; in nessun caso invece si danno categorie del livello più alto che ritornano nel più basso. L'assunzione di categorie da un livello ad un altro va soltanto verso l'alto, non verso il basso.

2. Il ripresentarsi delle categorie è sempre limitato; non vale per tutte le categorie del livello inferiore e non si estende neppure, senz'altro, a tutti i livelli superiori. Si dà pure un'interruzione di tale ritorno in determinati punti di altezza dei livelli.

3. Secondo la loro assunzione a livelli superiori, le categorie che si ripresentano, mutano; esse vengono sovraformate dal carattere del livello superiore. Ciò che permane invariato è sempre soltanto un aspetto categoriale fondamentale.

4. Il ripresentarsi delle categorie inferiori non produce in alcun caso il carattere proprio del livello superiore. Questo corrisponde sempre all'intervento di una novità categoriale che è indipendente da quelle e consiste nell'emergere di categorie di nuovo tipo; il mutamento degli elementi che si ripresentano riposa già sull'introduzione di tale novità.

5. La serie ascendente delle forme ontiche non costituisce una continuità. Poiché in determinati punti particolari della serie la novità categoriale si applica a molte categorie, i livelli ontici si differenziano chiaramente l'un dall'altro. Questa differenziazione costituisce il fenomeno delle distanze di livello, caratteristico per il loro ordinarsi gerarchico.

Nell'orientamento critico sopra formulato si evidenzia che in generale le categorie non sono trasponibili da livello a livello. Questo però potrebbe non significare

che non ve ne siano di comuni a più livelli: ed anzi la particolarità delle categorie fondamentali consiste proprio in questo, che esse si estendono su tutti i livelli. Qualcosa di simile vale pure per numerose categorie proprie di singoli livelli, ma non per tutte. In generale non si può dire come una categoria debba essere disposta per aver presa su altri livelli. La sola cosa che si può enunciare in forma di regola, è che, come dice la regola del loro ripresentarsi, si dà un'assunzione ad altri livelli soltanto « verso l'alto », e non « verso il basso »; la capacità di penetrazione in altri livelli è soltanto in un senso e non reversibile. Soltanto le categorie più basse penetrano in livelli superiori, non invece quelle superiori in livelli inferiori.

Così tempo, processualità, causalità penetrano in tutti i livelli superiori: anche la vita organica è un processo fluente nel tempo, anche in essa vale la causazione fondante dello stato posteriore da parte del precedente. Ma anche nel dominio degli accadimenti coscienziali-sensibili *(seelische)* interviene lo stesso fenomeno; e persino la vita spirituale *(Geistesleben)* si svolge nella sua storicità ancora nello stesso tempo reale ed è un processo d'insieme, in cui i singoli stadi hanno la loro successione causale. Ma ciò non vale affatto per tutte le categorie del mondo fisico-materiale. La legalità matematica e la sostanzialità entrano certo ancora nel dominio della realtà organica, ma vi giocano soltanto un ruolo subordinato; la realtà organica ha altre leggi, e il suo persistere, per tutta la sua estensione, non riposa sull'immutabilità (sia della materia che dell'energia), bensì sulla attiva capacità di autorinnovamento. Più importante è qui la posizione della spazialità: essa non penetra nel dominio coscienziale-sensibile o spirituale, come la temporalità, bensì si interrompe al confine fra l'organico e il coscienziale-sensibile.

È quanto dice la seconda legge: v'è un'interruzione del ripresentarsi categoriale a certi punti di altezza dei livelli; di ciò è esempio caratteristico la categoria dello spazio. Noi siamo inclini a considerare spazio e tempo come aspetti fondamentali, egualmente situati, del mondo reale. Ciò è, dal punto di vista ontologico, inesatto. Dal punto di vista ontologico il tempo possiede una capacità di applicazione categoriale molto più ampia. Esso penetra sin nel livello più alto: anche lo spirito vivente (sia quello personale che quello storico-oggettivo) si dà soltanto nella forma del divenire, anch'esso ha la sua ascesa, la sua durata, il suo decrescere. Al contrario lo spazio è proprio solamente di ambedue i livelli inferiori: già la coscienza, e certo sin dai suoi gradi inferiori, è totalmente non spaziale.

Questa diversità nel rapporto delle singole categorie fa sì che il loro ripresentarsi non sia una legge generale. Esso è limitato a una scelta di categorie; tuttavia in questo caso non domina una completa assenza di regole. Infatti dalla serie dei livelli si può mostrare che si hanno certi punti in cui si interrompe il passaggio di un intero gruppo di categorie. Uno di tali punti è certo il confine che separa la realtà organica da quella coscienziale-sensibile: qui capita diversamente rispetto al limite inferiore che divide la natura non vivente da quella organica. Le categorie dell'inorganico passano tutte entro il dominio organico, anche se parecchie di esse vi giocano soltanto un ruolo subordinato. La causa di ciò è che la realtà organica assume in sé come pietre di costruzione le disposizioni dinamiche di una determinata grande struttura generale, e le sovraforma tramite la sua propria struttura: con esse contemporaneamente assume così le loro categorie, dato che può sovraformarle soltanto nel medesimo spazio e nella stessa processualità. Se essa non fosse a sua volta spaziale

e materiale come quelle, se non fosse aperta alla processualità come quelle, non potrebbe assumerle in sé.

Ma questo rapporto di sovraformazione non è affatto quello che si dà in generale per tutti i passaggi di livello: la vita dell'anima *(Seelenleben)* [2] non è una sovraformazione della vita corporea, non assume in sé i processi organici, non li usa come pietre da costruzione. Essa è bensì sostenuta da quelli ed esperimenta il loro influsso, ma essi rimangono indietro, al di sotto della vita dell'anima. Si dà, certo, una coscienza della trasformazione di materia o della sua crescita, ma soltanto nel senso in cui si dà coscienza delle cose e dei loro processi « cosali »: poiché queste sono oggetti della coscienza e rimangono al di fuori di essa, non entrano nella sua costituzione né come atti né come contenuti.

Infatti l'atto e il contenuto sono di tipo categorialmente diverso: non hanno in sé né spazialità, né materialità, né in generale sostanzialità. Il « mondo interiore », che si costituisce con essi, quello del vissuto, del sentimento, della sensazione, del pensare ecc., è certamente una regione ontica che si eleva « al di sopra » della disposizione organica, ma riposa soltanto « sopra » di essa come sulla sua base ontica, e non si costruisce valendosi « di » essa come di materia. Per differenziarlo dal rapporto di sovraformazione, si può allora denominare questo tipo di sovracollocazione un rapporto di « sovracostruzione » *(Ueberbauungsverhältnis)* [3].

[2] « Anima » (*Seele*) è qui intesa, come già avvertito, nel senso di principio di vita cosciente e sensibile, di tipo « animale », non ancora riflessivo-spirituale.

[3] V. nota (1) di questo capitolo. Il rapporto di sovracostruzione fa sì che il livello « sovracostruito » abbia bisogno di quelli inferiori come di una base *esterna* di sostegno esistenziale, ma non co-

Viene così ad essere confermato ciò che già in precedenza era evidenziabile: la costruzione del mondo reale non è una serie omogenea di sovraformazioni, non la si può rappresentare soltanto tramite il rapporto relativo delle categorie fondamentali forma e materia. Tutte le teorie che cercano di far ciò, debbono rimanere al di qua del limite fisio-psichico. Il tipo di unità del mondo non è certo così semplice. Tutti i timori metafisici, che l'ontologia possa con la sua legge del ripresentarsi delle categorie livellare la peculiarità irriducibile dell'essere coscienziale e spirituale, e in tal modo dare espressione a un materialismo mascherato, si riconoscerebbero su questo punto infondati. Ed egualmente infondata è la preoccupazione opposta che essa potrebbe lasciare in sospeso senza nessi l'eterogeneo per affannarsi circa la sua unità prescindendo da esso. A tal proposito spetta propriamente alla nuova ontologia di fissare, pesandolo con cautela, il rapporto di omogeneità e eterogeneità nella molteplicità dei livelli ontici, senza lasciarsi accecare da pregiudizi dell'uno o dell'altro tipo.

A ciò dà espressione la formulazione delle prime tre leggi suddette. Il ripresentarsi categoriale si dà soltanto in misura limitata e non senza variazione del valore delle categorie. Limiti ben visibili del ripresentarsi — cioè tali da essere individuabili immediatamente nei fenomeni stessi — si pongono là, dove la sovrainformazione vien negata e sostituita con il rapporto di sovracostruzione. Di tale caso il limite divisorio fra organico e coscienziale-sensibile è soltanto l'esempio meglio comprensibile: si dà ulteriormente almeno un secondo limite divisorio di tipo simile, che pur esso non dà luo-

me di materia da riplasmare e, appunto, « sovraformare ». È quindi un rapporto meno stretto, che dà minor continuità, maggiore differenziazione fra i livelli.

go a sovraformazione. Esso si colloca nel bel mezzo del dominio dello spirito e separa lo spirito personale da quello oggettivo. Infatti la vita storica dello spirito oggettivo non è costituita dal compimento di atti coscienziali, ma bensì soltanto « riposa » su di essi come su una base ontica. Linguaggio, diritto, morale, scienza non nascono in una coscienza: l'individuo li assume dalla generale sfera dello spirito, in cui egli intimamente cresce, e li consegna a sua volta ad essa. Egli contribuisce con il proprio apporto all'insieme del processo storico, ma non si crea da sé la sua propria lingua, morale o scienza: ed a ciò corrisponde il fatto che questo mondo spirituale non è forma data a un contenuto da parte di una coscienza sovrapersonale, com'è stato affermato da molte teorie metafisiche. L'unica coscienza che si dà è quella dell'individuo, ma questa come coscienza non è adeguata allo spirito nella sua oggettività. Ma gli individui sono legati, oltre che dalla comunanza di stirpe sul piano organico, soltanto dal comune mondo spirituale. Ogni singolo uomo ha una sua ineliminabile vita coscienziale, nessun altro può compiere per lui i suoi atti, nessuno può in vece sua provare i suoi stati. La coscienza separa, lo spirito unisce.

Ma nel contempo si vede che l'interruzione del ripresentarsi di date categorie in determinati limiti dei livelli ontici tuttavia non basta alla piena comprensione di questi rapporti. L'elemento propriamente positivo nell'essenza di un livello ontico superiore manifestamente non consiste puramente nel cessare di quello inferiore, bensì nell'avvento nuovo di categorie più alte. È ciò che esprime la quarta legge dei livelli, la legge della novità: gli elementi che entrano nel livello « dal basso » non bastano a determinare la peculiarità del livello stesso, ne sono invece soltanto la condizione preliminare; l'essenziale dipende dalle categorie che gli so-

no proprie, da quelle cioè tramite le quali esso si differenzia dal livello inferiore.

Novità di tal genere sono nel livello della realtà organica lo scambio autonomo di materia — un gioco reciproco dei processi costruttivo e distruttivo —, la costruzione attiva di forme, l'autoregolazione, l'espandersi della vita oltre la morte dell'individuo attraverso la generazione e l'ereditarietà. Rispetto a tali forme di sussistenza la sostanzialità materiale e la processualità fisica sono soltanto in effetti momenti subordinati; e lo stesso nesso causale, anche se può essere ancora essenzialmente dominante nei processi vitali, pure non ha la capacità di produrre la peculiarità del processo morfogenetico. La determinazione di tipo organico del sistema di capacità naturali è una sovraformazione rispetto ad esso. Ciò vale per tutte le forme e i gradi del processo di costruzione autonoma, dalla semplice assimilazione della materia assunta su su fino alle reazioni finalisticamente ordinate e ai fenomeni di adattamento.

La legge del ripresentarsi categoriale e quella della novità costituiscono insieme il modulo formale della stratificazione categoriale; prese isolatamente, restano unilaterali. Ciascuna d'esse è espressione di un lato solo del rapporto tra i livelli: dalla ripresentazione dipende la connessione, dalla novità la differenziazione dei livelli. Anche la mutazione delle categorie inferiori che si ripresentano è funzione della novità del livello più elevato. Certamente il fatto che in generale i livelli ontici si differenzino reciprocamente e che si dia una gradazione di perfezione nell'essente, in cui intervengono apprezzabili differenze di livelli, dipende interamente e certamente dall'intervento di nuovi gruppi categoriali. Senza l'intervento dell'elemento nuovo avremmo nella costruzione del mondo reale una grande e unica serie continua di forme, e tutta la differenza di altezza

ontica si ridurrebbe a quella di complessità diverse: non vi sarebbe alcuna possibilità di introduzione di modalità fondamentalmente diverse.

Da questo punto in poi si può pure prospettare in altra luce anche l'interruzione del rapporto di sovraformazione nelle differenze di livello più alte. Qui si ritrae sullo sfondo la ripresentazione di categorie inferiori — non scompare del tutto, ma si limita a pochi aspetti elementari — ed in luogo delle categorie inferiori che vengono meno, si pone una ricca gamma di nuove categorie d'ordine superiore. Da ciò appare che nel passaggio da un livello ad un altro la preponderanza del ripresentarsi delle categorie e quella della loro novità si escludono reciprocamente. Manifestamente le più differenziate fra le categorie del livello inferiore non possono passare nel livello superiore, se una tale frattura introduce nuove categorie; di quelle più semplici al contrario sempre alcune trapassano nel livello superiore, e inevitabilmente le categorie fondamentali.

È fors'anche più giusto dare a questo rapporto l'espressione inversa: un gruppo notevole di nuove categorie trova spazio disponibile soltanto in quei luoghi della gerarchia graduale dell'essere, in cui un gruppo di ampiezza corrispondente di categorie inferiori « s'interrompe » e contemporaneamente perde forza formativa. Ma ambedue le rappresentazioni sono soltanto paragoni: gli approcci a una dinamica categoriale dalla quale si possa scegliere per l'una piuttosto che per l'altra, per il momento mancano ancora completamente. Si può soltanto con sicurezza affermare che l'intervento dei rapporti di sovracostruzione nella serie dei livelli significa un'interruzione del ripresentarsi categoriale su largo fronte e contemporaneamente un'irruzione egualmente accresciuta di novità categoriale. Le categorie speciali più differenziate di un livello superiore e di un

livello inferiore manifestamente non possono sussistere insieme.

Con ciò concorda il fatto che oltre alle categorie fondamentali soltanto pochi membri del più basso livello categoriale (tempo, processualità, causazione) passano senza impedimenti attraverso tutti i livelli ontici; e con ciò si accorda anche il fatto che nell'intera serie di livelli ontici propriamente si dà un unico rapporto di mera sovraformazione: esso sta nel passaggio più basso fra livelli, là dove il mondo organico si eleva sul mondo inorganico. Qui anzi le categorie del livello inferiore sono ancora poco differenziate, e manifestamente pure la novità categoriale del livello superiore è loro tramite limitata. Così ci si potrebbe forse spiegare come proprio a quest'altezza di perfezione dell'essere un insieme di nuove forme e legalità già pur più ricco possa coesistere con l'intero corredo di quelle più basse: poiché quand'anche queste ultime si aggiungano alle prime in posizione subalterna, tuttavia trapassano tutte insieme nel dominio della realtà vivente e nessuna rimane confinata indietro.

IX. DIPENDENZA E AUTONOMIA NELLA GERARCHIA DEI LIVELLI

Nelle leggi della stratificazione dei livelli è già inclusa la difesa da molti antichissimi e radicati pregiudizi. La lotta delle posizioni estreme, se il mondo sia retto dallo spirito oppure dalla materia, è con tali leggi vanificata: il mondo non può essere retto né dall'alto né dal basso, dato che presenta in ogni livello una novità categoriale. Esso però non può d'altro canto prodursi neppure dualisticamente nell'opposizione di determinazioni rispondenti a leggi contrarie, poiché si dà una persistenza verticale di determinati elementi sin nella sfera della realtà spirituale, e inoltre i livelli intermedi sono campi del reale aventi una propria forza, che non si piegano assolutamente all'opporsi schematicamente generalizzato degli estremi.

Ciò che tuttavia non si lascia ancora comprendere senz'altro entro queste leggi è il più esatto rapporto di autonomia e dipendenza nella gerarchia dei livelli; qui occorrono pertanto altre leggi, che certamente si appoggiano alle leggi della stratificazione, ma tuttavia non nascono da esse.

Forse le leggi della dipendenza si potrebbero ricondurre senza residui a quelle della stratificazione, se tut-

te le sovrapposizioni di livelli ontici avessero il carattere della sovraformazione. In tal caso ad ogni passaggio di livello tutte le categorie inferiori dovrebbero introdursi nel livello superiore; ciò, come venne constatato, non esclude ancora in alcun modo l'avvento di un elemento nuovo, ma soltanto limita il dominio delle categorie nuove. L'essente di ordine inferiore diviene allora materia per il più elevato, le sue strutture divengono pietre da costruzione per strutture più perfette, le sua leggi divengono componenti elementari di una più alta legalità. In un mondo così costruito dipendenza e autonomia dei livelli superiori potrebbero costantemente coincidere: ma la dipendenza, e certo unilateralmente soltanto quella « dal basso verso l'alto », dovrebbe avere la prevalenza.

Ma il mondo in cui viviamo non è fatto così. L'immagine qui abbozzata gli si avvicina bensì in alcuni tratti; si dà veramente in esso una generalizzata dipendenza degli strati superiori dai più bassi, ma essa non riposa su una sovraformazione generalizzata — lo spirito non è sovraformazione dell'atomo, la coscienza non lo è della cellula —, e non tutte le categorie di ordine inferiore sono portatrici di dipendenza. In tutto ciò interferiscono i rapporti di sovracostruzione, che limitano precisamente la dipendenza dei livelli superiori.

Ma vi è un solo e determinato tipo di dipendenza cui si riferisce la limitazione: la si può chiamare dipendenza contenutistica o strutturale. Si dà però anche un'altra dipendenza, quella riferita all'esserci (*Dasein*) [1].

[1] I livelli che « sovraformano » le determinazioni inferiori come materia propria, ne dipendono in modo contenutistico o strutturale; invece quelli che sono « sovracostruiti » su livelli inferiori, ne dipendono non nel contenuto o nella struttura, bensì soltanto nel loro « esserci »: formalmente, strutturalmente, sono indipendenti, perché

Con che cosa essa abbia a che fare, lo si desume da ben note questioni che da gran tempo hanno occupato la metafisica: si dà una vita dell'anima *(Seelenleben)* senza vita organica? E quest'ultima si può dare senza materia fisica cosmica? Può lo spirito sussistere senza una coscienza che lo sorregga, e mediatamente senza un soggetto corporeo e senza mondo fisico?

Benché la metafisica speculativa si sia spesso impegnata su tali interrogativi, tuttavia se ci si attiene strettamente ai limiti della nostra esperienza, si dovrà inequivocabilmente evitarli. Conosciamo una vita dello spirito soltanto in quanto portata, legata alla coscienza di individui viventi; ed anche se tal vita non nasce nelle loro coscienze, ma ne oltrepassa largamente i limiti in quanto spirito oggettivo, resta pur sempre legata ai suoi attuali portatori, riposa su di essi, e quando essi scompaiono, continua a vivere portata da altri individui. Egualmente non conosciamo alcuna coscienza senza supporto organico e nessuna vita organica che non sia legata a una certa ben determinata parte della natura non vivente, in cui essa trova luce, aria, acqua e materia di vario genere per costituirsi. E ciò non è un semplice fatto d'esperienza, poiché una volta compreso che cosa sia propriamente il processo di assimilazione, si vede

« sovracostruiti », e non « sovraformati ». Ad esempio per Hartmann « anima » (*Seele*) e « spirito » (*Geist*) sono strutturalmente indipendenti dal mondo inorganico, ma ne dipendono quanto al loro esistere: non possono sussistere separati, « in aria », come più volte viene affermato nel testo. Resta da spiegare o da decidere se questa sia una dipendenza di fatto ovvero necessaria: Hartmann nel seguito del testo sembra limitarsi a dire che « non conosciamo » forme di vita spirituale senza vita coscienziale-sensibile, né forme di quest'ultima vita non legate alla vita organica, né forme organiche slegate dalla dipendenza esistenziale dalla materia. Ciò sempre in base alla pura esperienza in generale, dato il carattere descrittivo-analitico dell'ontologia hartmanniana, che rifugge da deduzioni a priori.

pure che essa è necessariamente legata a queste condizioni fisiche; dato che si è potuto intuire come la coscienza primitiva fosse inserita nel ciclo delle funzioni organiche, si può pure asserire ch'essa non ha la capacità di restare da sola come in aria, ma soltanto di poggiare su di una vita corporea altamente dispiegata.

Questo rapporto del basarsi e dell'esser portato [2] è manifestamente un rapporto diffuso, non è connesso a singole categorie e pertanto non trova alcun limite nei rapporti di sovracostruzione. Si danno palesemente due tipi di dipendenza dell'essere superiore dall'inferiore: l'uno ha la forma della funzione materiale e trova attuazione nel rapporto di sovraformazione; l'altro è un rapporto di portatore e di portato, e accomuna in sé anche i rapporti di sovracostruzione. La sua forma è quella della funzione di base. Il dipendente è in esso ciò che poggia sulla base. In nessun modo ambedue tali rapporti di dipendenza si oppongono manifestamente all'autonomia della forma superiore. La differenza sta soltanto in ciò, che la funzione di base nella costruzione del mondo è la più generale.

Ad essa deve attenersi chi voglia rappresentarsi la legalità categoriale della dipendenza. La prevalenza delle categorie inferiori non si produce per il fatto che esse forniscano il materiale alle più elevate, poiché esse fanno ciò soltanto in parte: essa deriva dal fatto che ne

[2] « *Aufruhen* » (« riposare », basarsi) e « *Getragensein* » (essere portato) sono le espressioni designanti i rapporti di dipendenza esistenti fra i livelli « sovracostruiti » e quelli inferiori; introducendoli come leggi generali, Hartmann nega, almeno in base ai dati, l'affermabilità di una « anima » o di uno « spirito » intesi come sostanze separate. Così il condizionamento « dal basso » prevale sulla « novità » dall'alto, anche se non giunge a generarla o a sopprimerla: l'unica « sostanza » autosufficiente al suo esistere è allora, evidentemente, il tutto, l'insieme totale dei fenomeni mondani.

determinano il fondamento ontico anche in altro modo e indipendentemente dalla loro penetrazione nel livello superiore. Ciò è soprattutto comprensibile direttamente negli esseri superiori, nell'uomo, nella società, nella storia: questi sono essi stessi esseri stratificati, ed entro essi la vita organica è a sua volta portata dalle forze fisiche, la coscienza dalla realtà organica, lo spirito a sua volta dalla coscienza, come nella totalità del mondo.

Sulla base di questo orientamento si possono ora prospettare le leggi della dipendenza.

1. La dipendenza categoriale vale soltanto dalle categorie inferiori alle superiori e non viceversa. Le categorie inferiori sono anche quelle più « forti » dal punto di vista determinante. Nella gerarchia dei livelli forza e altezza delle categorie stanno in rapporto inversamente proporzionale.

2. Le categorie del livello inferiore sono certamente il fondamento ontico di quello superiore, ma restano rispetto a questo « indifferenti ». Esse permettono sovraformazione e sovracostruzione, ma non le esigono. Il livello ontico superiore senza il più basso non può sussistere, quest'ultimo invece può ben sussistere senza quello.

3. Le categorie inferiori determinano il livello superiore soltanto come « materia » ovvero come fondamento ontico. Esse limitano soltanto, inoltre, lo spazio di applicabilità delle categorie superiori, ma non determinano la loro forma superiore e modalità propria.

4. L'elemento nuovo del livello categoriale superiore è rispetto all'inferiore assolutamente « libero ». Rispetto a questo esso afferma nonostante ogni dipendenza la sua autonomia. La struttura sovrapposta del più

elevato certo non ha alcuno spazio di applicazione nell'inferiore, ma bensì « sopra » esso.

Fra queste leggi della dipendenza la prima e la quarta — la legge della forza e quella della libertà — stanno fra loro in rapporto analogo alle leggi del ripresentarsi categoriale e della novità fra quelle della stratificazione. L'autonomia del livello superiore in rapporto all'inferiore è manifestamente funzione delle categorie più alte che in esso si introducono. La « libertà » dice in queste ultime anche qualcos'altro: cioè che « sopra » il livello ontico inferiore v'è uno spazio indefinito per un'attività formativa di nuovo tipo più alta e contenutisticamente sovrapposta, il che non è assolutamente ovvio. Infatti nel caso di una ripresentazione generale di tutte le categorie inferiori essa non potrebbe probabilmente reggersi. Ma nei livelli superiori non si ripresentano tutte le categorie; e a ciò provvedono i rapporti di sovracostruzione in forza dei quali una parte di esse viene interrotta.

La « forza » delle categorie inferiori dipende però non soltanto dal loro ripresentarsi, si afferma anche in estensione senza di esso. Anche le categorie che non vanno oltre i livelli inferiori sono superiori in forza alle categorie più elevate. Esse non possono essere indebolite nel loro dominio di validità da alcuna sovraformazione, ed ogni formatività ontica più elevata si afferma soltanto nei limiti che sono resi possibili dal loro funger da base: e base resta l'intero livello ontico più basso anche laddove non viene sovraformato, né gli enti che lo costituiscono entrano come materia nella superiore formazione. Pure la vita dell'anima è dipendente dalla realtà organica e mediatamente dalla natura non vivente, benché non assuma in sé le loro determinazioni formali spaziali e materiali; e lo spirito è dipendente dall'intera gerarchia di gradi dei livelli inferiori. Il rap-

porto a questi è quello dell'esser basato e portato da essi: se la vita vien spenta, si estingue pure la coscienza e con essa lo spirito nella sua forma personale. Se un popolo vien meno, scompare con esso anche il suo comune spirito oggettivo-storico [3]. Ogni fioritura dello spirito ha nella singola persona come nella comunità umana un esserci che la sorregge; ma viceversa i livelli portanti non scompaiono necessariamente insieme, quando la fioritura passa.

In questo senso anche senza sovraformazione, tramite il mero rapporto di portatore e portato, la dipendenza ontica è assolutamente unilaterale e irreversibile. Ciò si esprime con la massima forza nella seconda legge della dipendenza, la legge dell'autonomia dei livelli (o della « indifferenza »). Il fatto che in particolare nel rapporto di sovrapposizione fra due livelli l'inferiore costituisca la base portante del superiore, è tanto direttamente riscontrabile nei fenomeni, da esser sem-

[3] Queste asserzioni manifestano l'origine metodica del prevalere in Hartmann di una tendenza, nonostante tutto, materialistica: è il punto di vista dell'apparire, dei fenomeni, del finito o dell'« oggettivo » che gli fa scambiare « ciò che consta dell'essere » con l'essere in generale o almeno con quanto dell'essere si può affermare reale. Poiché « empiricamente », con la morte, coscienza e autocoscienza scompaiono, bisogna ritenere che il loro *essere* (non soltanto il loro apparire) venga meno: ciò contraddice proprio quella trascendenza dell'essere in sé sul suo apparire che è uno dei principî dell'ontologia di Hartmann. Tuttavia la contraddizione è ineliminabile, almeno come « problema », perché appunto la trascendenza si pone « oltre » ogni manifestarsi, come sua condizione in sé inafferrabile. Da un lato quindi *mai* si dovrebbe poter giudicare dell'essere partendo dal suo apparire (fenomenismo); ma d'altro canto non si possiede alcun'altra prospettiva oggettiva per giudicare dell'essere e lo si giudica quindi proprio dal suo apparire (e sparire). Ma se l'apparire attesta l'essere, lo sparire non attesta il non essere, proprio a causa della manifesta secondarietà-dipendenza dell'apparire rispetto all'essere, della « indifferenza » (che Hartmann tanto sottolinea) di questo rispetto a quello. Le osservazioni di Hartmann valgono perciò soltanto per la sfera empirico-storica, non in assoluto.

pre stato propriamente riconosciuto, dovunque e comunque si sia fatta attenzione ai rapporti fra i livelli. Ma per lo più si collegò con ciò la rappresentazione che il livello inferiore è connesso con il superiore proprio per questo, perché sia pure la base di quest'ultimo: così si ridusse in modo inconfessato il rapporto di sostegno *(Trageverhältnis)* a rapporto di mezzo a fine, e si interpretò il livello ontico inferiore come sussistente a disposizione del superiore. In breve, all'inferiore fu assegnata la « destinazione » di portare il superiore; così si ritenne nell'uomo il corpo qualcosa che fosse là a disposizione dell'anima, le condizioni fisiche della vita come qualcosa che stesse a disposizione del corpo; e tutto insieme doveva essere soltanto a disposizione dello spirito. Ma effettivamente si rovesciò così l'ordine di dipendenza dei livelli; poiché nel rapporto teleologico i mezzi sono disposti per il fine, sono anche dipendenti da esso nella loro determinazione.

Ogni dottrina teleologica delle forme — rappresentata in numerosi sistemi da Aristotele a Hegel — introduce così l'errore di rovesciare la legge della forza categoriale, considerando le categorie più alte anche le più forti. Ciò corrisponde a una determinata immagine del mondo che spontaneamente in ogni tempo l'uomo si è foggiata secondo il suo desiderio, poiché in tal modo egli può ritenere se stesso, quale essere spirituale, scopo e coronamento del mondo stesso. Ma con ciò egli non soltanto fraintende il mondo, ma anche la sua propria essenza, e in verità non certo a suo vantaggio, essendo pur suo compito accordarsi con un mondo non affatto annesso a lui, ma anzi di gran lunga più grande e più degno della sua capacità di autodeterminazione.

Ora la « legge dell'indifferenza » preclude la possibilità di tale rappresentazione, e non certo su basi antropologiche, ma bensì su basi puramente ontologiche. Secon-

do questa legge il livello ontico inferiore è certo la base del superiore, ma non « consiste » in questo suo esserne base; cioé, non nasce per questo scopo, ma anzi esiste anche soltanto per sé, senza il livello superiore, mantenendosi « indifferente » rispetto al suo esistere o non esistere, e non essendo affatto ogni volta annesso ad esso. Il livello inferiore anzi non è in alcun modo legato a quello superiore, e questo è il fatto che fa pendere la bilancia a favore del primo, perché a questo il livello superiore è certamente legato e può sussistere soltanto se sopportato da esso. Si ha così la corrispondenza con la direzione irreversibile della dipendenza categoriale, che significa costantemente dipendenza dell'essere superiore dall'inferiore.

Quest'indifferenza significa anche autonomia del livello inferiore rispetto a tutti i livelli più alti. Essa ha la forma di una indipendenza totale (e non meramente parziale): il che è quanto riconosciamo da ogni esperienza, e propriamente certo anche dall'esperienza scientifica. La natura inorganica rimane completamente indifferente rispetto all'avvento della vita in essa; essa costituisce una prodigiosa struttura cosmica, in cui le condizioni alle quali possono esistere gli esseri viventi, sono estremamente rare e sussistono soltanto in uno spazio ristretto, ed anche queste situazioni speciali sporadicamente esistenti nel cosmo non richiedono l'esistenza degli esseri viventi. Egualmente il mondo vivente sussiste in innumerevoli modi inferiori senza coscienza; e dal canto suo la coscienza è esistita senza la superfluità dello spirito nei primordi dell'umanità per la durata di intere ere geologiche.

Questa riflessione è tanto semplice che non dovrebbe richiedere propriamente alcuna parola. Ma essa risuona così raramente, è stata tanto ripudiata nei sistemi filosofici — ed anche oggi parecchie mirabili teorie

la ripudiano —, che diviene necessario enunciarla con ogni attenzione quale legge categoriale. Di qui deriva la sua completa importanza anche la legge della « forza », dimostrandosi la « legge categoriale fondamentale ». Essa costituisce lo sfondo della differenza dei livelli, è più fondamentale della legge del ripresentarsi categoriale, poiché è più generale e non conosce alcun limite all'ampiezza del suo dominio. Neppure la legge della libertà la limita, poiché non fa che formulare il rovescio del medesimo rapporto di dipendenza.

La situazione non è altrettanto semplice per la « legge della materia », poiché non ogni essere inferiore è materia del superiore. Nel caso dei rapporti di sovracostruzione l'inferiore è soltanto la base portante, che non entra come contenuto nella forma ontica superiore; ed è perciò che non tutte le categorie più basse ritornano nel livello più alto.

Poiché si deve anche determinare la misura della dipendenza categoriale che interviene, e di ciò si tratta nella legge della materia, ci si deve in questo luogo attendere una doppia legge, rispondente alla duplice forma di dipendenza, dato che il poggiare o l'esser sorretto del livello superiore non è affatto identico alla sovraformazione dell'inferiore.

A ciò corrisponde un'altra riflessione: si tratta in questa legge unicamente della fissazione di quali siano gli elementi del livello ontico superiore a cui si estenda propriamente la dipendenza categoriale. Effettivamente essa si riferisce, anche quando vi si esplicano tutte le categorie inferiori, sempre soltanto ad alcuni pochi elementi della forma ontica superiore e costituisce soltanto un tenue filo di dipendenza. Ora poiché il livello inferiore è però anche puramente fondamento ontico del superiore, conformemente al rapporto di sovracostruzione, in tal caso la dipendenza si estende non più al-

l'aspetto contenutistico, ma soltanto al sussistere del livello superiore stesso: il quale è condizionato allora non tramite le strutture del livello più basso, ma dal suo stesso esser presente [4]. Questo è il modo in cui sono condizionati dalla realtà organica che li sorregge coscienza e spirito, poiché possono sussistere non liberamente sospesi, bensì soltanto sorretti; ma dal punto di vista strutturale non sono legati alle forme e ai processi della realtà organica, dal momento che non li assumono in sé come elementi costitutivi. Pertanto non occorre far intervenire alcuna speciale legge categoriale della « base » o del « poggiare su ».

Viceversa occorre una legge della « materia », poiché nel rapporto di sovraformazione la struttura superiore assume in sé l'inferiore, e in tal modo la dipendenza categoriale diviene di tipo contenutistico, e qui si può ora realmente determinare il suo dominio all'interno del livello superiore. La sua caratteristica è che anche in questo caso — di un illimitato passaggio delle categorie inferiori nel livello superiore — la forma più alta è determinata dal basso in modo soltanto periferico e allo stesso tempo negativo. È quanto dice l'espressione « materia »: in ogni sovraformazione la dipendenza della struttura superiore va soltanto sino al punto in cui il tipo di materiale con cui si costruisce costituisce limite per il libero agire costruttivo. Come l'uomo non può con un dato materiale da costruzione erigere a suo piacimento tutto quanto gli suggeriscono fantasia e desiderio, ma soltanto quanto gli permettono

[4] « *Vorhandensein* », essere alla mano o alla portata: cioè senza la presenza del livello inferiore, su cui poggia, il livello superiore non potrebbe sussistere. In conclusione i livelli superiori sono quasi del tutto autonomi rispetto agli inferiori per quanto riguarda le loro determinazioni essenziali o il loro peculiare « modo d'essere », ma ne dipendono « fondamentalmente » nel loro stesso esistere.

solidità e peso specifico del materiale, così pure nella costruzione del mondo la categoria più elevata non foggia nella « materia » delle forme inferiori tutto a piacere, bensì soltanto ciò che è possibile in questa materia. Poiché essa non può riplasmare questa materia, la legge categoriale fondamentale asserisce: le categorie inferiori sono le più « forti », né possono essere tolte da alcuna forza « superiore » di alcun genere; ciò significa che anche le forme più basse del reale sono esse stesse le determinazioni formali più forti, e son proprio queste a costituire la materia nel rapporto di sovraformazione.

Le conseguenze di questo stato di fatto sono di grande importanza. La forza determinante della materia non va oltre la funzione limitante, e con ciò anche la dipendenza categoriale non l'oltrepassa. Ciò che non può essere riplasmato, può essere « sovraformato »; e ciò che di nuovo in tal modo viene ad esistere, non è determinato dagli elementi componenti.

In questo senso la legge della materia può pure essere prospettata come legge del libero campo di applicazione della forma superiore, e conduce immediatamente alla « legge della libertà », poiché il campo suddetto è soltanto l'aspetto negativo di una possibile attività formatrice: la quale ultima è alcunché di diverso.

Che in generale al di sopra di un livello ontico esistente si installi ancora una nuova determinazione formale, non è affatto ovvio. Anche la serie dei livelli non procede oltre, infatti, all'infinito, ma viceversa ha un limite superiore così come un limite inferiore. Ciò non dipende da mancanza di spazio libero: non è affatto intuibile perché al di sopra dello spirito non vi debba essere campo libero per possibili determinazioni ontiche ulteriori. Noi possiamo rappresentarci ciò con tanta difficoltà soltanto perché non conosciamo alcun es-

sente di ordine più alto ed abbiamo alcuni indizi per pensare che non se ne dia pure nessuno. Ma appunto il fatto che non se ne dia nessuno, deve pur sempre essere interpretato come situazione effettuale, altrimenti ne intuiremmo la causa [5]. Lo stesso vale del fatto che in generale si sovrappongono quattro livelli ontici — né più né meno —, e che conseguentemente si danno tre passaggi di livello, nei quali una determinazione formale più alta si eleva al di sopra di una inferiore.

La quarta legge categoriale della dipendenza non tratta di questi irriducibili fatti fondamentali nella costruzione del mondo: anzi essa li presuppone, come in generale presuppone l'intera legalità categoriale. Le leggi di dipendenza trattano soltanto della dipendenza fra i livelli, e la « legge della libertà » ha a che fare in modo speciale con il fattore dell'indipendenza nella dipendenza.

Questo fattore, accanto alla dipendenza stessa in senso ascendente, ed accanto pure alla « forza » delle categorie inferiori, è quello propriamente significativo in queste leggi. La legge della libertà infatti afferma che in ogni sovrapposizione, malgrado la sua dipendenza dall'inferiore, ogni livello superiore ha pure propriamente rispetto ad esso la sua autonomia. La causa di ciò sta nel rapporto delle categorie: poiché le categorie superiori sono condizionate dalle inferiori al più nella « materia » (ed anzi in generale soltanto nel fondamento ontico), esse restano necessariamente « libere » rispetto a quelle nella struttura loro propria. Questa libertà sussiste anche entro la dipendenza e non si oppo-

[5] Sia pure in modo molto timido e negativo, qui Hartmann sottintende una molto remota e problematica « possibilità » di campi « metafisici » della realtà, oltre i livelli conosciuti; egli accenna però a « indizi » contrari, consistenti forse in una relativa « completezza » del mondo così come si presenta fenomenicamente costituito, come una sorta di sistema chiuso.

ne alla loro « debolezza »; ha il carattere della piena autonomia e si manifesta contenutisticamente con la novità categoriale del livello più alto. Il suo spazio di applicazione è chiaramente limitato dalla legge della materia, ed è lo spazio del più debole rispetto al più forte e pertanto non sta nel dominio di quest'ultimo, ma al di sopra di esso.

Libertà nella dipendenza, non costituisce contraddizione. Ogni autentica libertà è libertà « da » qualcosa e in opposizione a qualcosa, e questo qualcosa deve avere il carattere di un legame, « contro » il quale essa si afferma: altrimenti la libertà sarebbe pura mancanza di legami e libertà da opposizioni, cioè qualcosa di puramente negativo. Il senso proprio della libertà è invece il porsi al di sopra di qualcos'altro, e questo porsi al di sopra nella libertà categoriale è proprio la cosa principale. Essa si rende palese in un ben determinato primato, il primato della « altezza ».

A tal proposito si deve chiarire che senza questo porsi al di sopra non potrebbe sussistere affatto alcuna differenza di altezza fra i livelli; e poiché la differenza fra i livelli riposa su quella della loro altezza, così cadrebbe insieme anche la possibilità di esistenza dei livelli stessi. È proprio quanto hanno sempre tentato di ottenere le teorie metafisiche unificanti: annullare l'opposizione dei livelli, esaltando novità e autonomia di un singolo livello; ma esse perdevano di vista così l'eterogeneità dei fenomeni.

Se ora si pon mente che la « forza » delle categorie inferiori, di cui parla la legge categoriale fondamentale, significa pur essa un primato ontico e una superiorità, come l'« altezza » delle più deboli, si può vedere che nella stratificazione del reale si tratta di una reciproca implicazione di un duplice primato ontico e di una duplice superiorità. Ambedue si graduano nella

medesima serie di livelli, soltanto in direzione opposta. Il primato ontico della forza inizia dove finisce quello della altezza; così cedono l'una all'altra e coesistono reciprocamente in modo proporzionale, senza rompere la loro unità. Le categorie più basse sono superiori soltanto in forza, essendo invece le più povere quanto al valore strutturale; esse lasciano totalmente indeciso se in generale qualcosa si elevi sopra di loro oppure no, ed anzitutto propriamente indeciso che cosa si elevi sopra di loro. Esse sono « indifferenti » rispetto a tutto quanto è più alto: non lo producono né lo impediscono; ma quando qualcosa si eleva sopra di loro, allora lo sorreggono, perché può sussistere soltanto appoggiandosi ad esse.

Il chiarimento del rapporto di dipendenza e libertà sta nelle due leggi intermedie, quella della indifferenza e quella della materia. Si è sempre pensato che l'indifferenza togliesse ogni autonomia; ma questo è uno dei molti errori che nacquero dal modo deterministico di rappresentazione di un'antiquata metafisica. Esso in etica ha condotto sino a intendere la libertà del volere come toglimento di ogni dipendenza — una concezione secondo la quale ogni progressivo sforzo verso di essa è al limite condannato a naufragare; e tale errore è parimenti fuorviante nel problema della dipendenza categoriale. Piuttosto è vero l'inverso: l'autonomia si dà soltanto nella dipendenza. Essa consiste in ogni altro primato ontico, che possa introdursi soltanto « contro » quello delle condizioni portanti.

La forza delle categorie più basse può così ancora esser superiore ad ogni più alta capacità formativa, in quanto pure nel livello ontico più alto essa può sempre estendersi soltanto sino a ciò che secondo la sua modalità di azione cade entro il suo dominio. Ma ciò rispetto al campo dominato dalla formatività più alta

è sempre soltanto qualcosa di subordinato; esso riguarda pure soltanto alcuni pochi tratti elementari, che in nessun modo producono la peculiarità dell'essere più elevato. Sentimenti ed azioni dell'uomo non sono determinati tramite la costituzione anatomica del corpo, sebbene siano sorretti da essa unitamente a tutta la vita spirituale della persona; esattamente come il piano di organizzazione del corpo non è determinato tramite gli atomi, che ne sono le pietre di costruzione.

Non si deroga con ciò in nulla dalla dipendenza categoriale: la si deve intendere risolutamente come assoluta: ma ciò significa soltanto che essa è ineliminabile e non interrompibile, non perciò che debba essere totale. La forza della struttura più bassa non ha il senso ch'essa determini « tutto » nell'essere più elevato, anzi è vero piuttosto il contrario: quanto più in alto essa si spinge nella serie dei livelli, tanto più sottili e invisibili divengono i fili di questa ineliminabile dipendenza, e tanto più essi si riducono a condizioni preliminari meramente negative.

La dipendenza categoriale non è un impedimento per l'autonomia, ma soltanto un suo necessario contrapposto; ed anche se nella sua essenza è « assoluta », pure nel suo contenuto è « parziale ». Ma una dipendenza parziale si può accompagnare senz'altro con una parziale indipendenza: la formatività più elevata non pretende affatto di liberarsi totalmente dalla base portante, che la formatività più bassa le offre; ma questa a sua volta non eleva la pretesa di determinare la peculiarità della più alta. Essa è insieme condizionante e indifferente, ed esattamente nello stesso senso in cui la prima è insieme condizionata e autonoma.

Niente è stato nella storia della metafisica più ostinatamente deformato di questo rapporto — non in quanto esso fosse tanto complicato o difficilmente com-

prensibile, ma bensì perché radicati pregiudizi ne ostacolavano la retta comprensione. Già si è fatto parola più sopra di questi pregiudizi, che sono quelli del postulato dell'unità e dell'oltrepassamento dei limiti: si vuol intendere il mondo nel modo più unitario possibile e trasporre le categorie di un livello a tutti i livelli. Ambedue questi errori si possono escludere a partire dalle leggi della dipendenza categoriale ancor più radicalmente di quanto fosse possibile nella prima loro scoperta.

Dei due tipi di metafisica speculativa l'uno in particolare cerca di spiegare tutto partendo dalla forma ontica più alta, l'altro dalla più bassa. L'uno è rappresentato dalla teleologia delle forme, dal panteismo e dall'idealismo razionalistico, l'altro dal materialismo e dalle teorie ad esso connesse. Se si applicano le leggi della dipendenza categoriale a questi due tipi fondamentali di metafisica, si rileva facilmente che il primo urta contro la legge categoriale fondamentale, il secondo contro la legge della libertà. Ad esempio l'idealismo razionalistico di Hegel fa diventare le categorie più elevate le più forti, poiché le pone dominanti senza alcuna eccezione in tutti i livelli sino al più basso: il che costituisce un'inversione della legge fondamentale categoriale, l'annullamento della indipendenza e indifferenza di tutti i livelli più bassi, e insieme anche l'annullamento della novità e dell'autonomia nei più alti, poiché in tale ipotesi questi ultimi non posseggono più alcuna peculiarità categoriale che li distingua dai più bassi. Sistemi di tal genere, anzi, in senso letterale ribaltano il grado inferiore della realtà nel superiore.

La metafisica materialistica, al contrario, ascrive alla forma ontica più bassa la capacità di produrre la forma somma. Essa misconosce non soltanto la novità dei livelli ontici più elevati e la loro libertà, bensì anche

i limiti del ripresentarsi categoriale e la limitazione del contenuto della dipendenza categoriale alla funzione di « base » e, anche nel migliore dei casi, alla funzione di « materia ». In un punto però il materialismo è meno deviato della metafisica razionalistica: un trapassare di categorie inferiori nei livelli superiori almeno fondamentalmente si dà davvero, mentre l'inverso passaggio non si dà mai. Soltanto che esso è molto più limitato di quanto il materialismo non pretenda; e proprio le categorie più importanti per questa concezione del mondo, quelle dello spazio, della sostanza materiale, del processo dinamico ecc., si interrompono già nella linea di confine psico-fisica.

Secondo un'altra prospettiva, al contrario, il materialismo si colloca in una posizione molto più gravemente erronea che non le teorie antagoniste: voler spiegare con le categorie più alte ciò che è loro inferiore, anche se falso, è almeno sensato; ed effettivamente questo modo di interpretare il mondo, solo che gli si conceda il suo presupposto, ha facile campo di applicabilità, poiché la ricchezza di contenuto delle categorie superiori facilmente assorbe in sé i fenomeni più semplici. Al contrario le categorie più basse sono troppo povere di contenuto per poter giustificare i fenomeni superiori: i principî meccanico-dinamici vengon meno già dinnanzi ai fenomeni biologici degli organismi più semplici. La riconduzione dei rapporti ontici di tipo coscienziale-sensibile e spirituale ad essi è quindi non soltanto falsa, ma pure senza senso[6].

[6] Così Hartmann, dopo aver concesso più verità oggettiva al materialismo, in quanto anche per lui i livelli superiori dipendono nell'esistere (non nelle determinazioni) dagli inferiori, dà maggior logicità, credibilità o giustificabilità umana allo spiritualismo: ma non risolve l'antinomia. Perché mai rapporti tanto stretti di dipendenza possano dar luogo a una autonomia, rimane sempre inesplicato; l'autonomia potrebbe sempre essere soltanto apparente e non reale.

X. OBBIEZIONI E PROSPETTIVE

Da quanto detto è possibile dedurre di quale portata siano le conseguenze di un'esatta formulazione delle leggi della dipendenza. Non si dice troppo affermando che in relazione ad esse le questioni più importanti della metafisica trovano modo di definirsi criticamente; ciò si confermerà ancor meglio applicando queste leggi a determinati problemi speciali.

Ma innanzitutto a ciò si oppone una pressante obbiezione che riguarda immediatamente la legge dell'indifferenza, ma mediatamente anche la legge categoriale fondamentale. È propriamente vero in modo assoluto che il livello ontico inferiore non avverta in alcun modo influssi categoriali dal lato delle categorie più elevate? Od anche: la dipendenza categoriale dei livelli è realmente irreversibile? Le forme ontiche più alte non hanno pure alcun potere determinante nei livelli più bassi? A ciò si riferisce bensì la capacità di azione dell'uomo sulla natura che lo circonda, la sua tecnica, la sua capacità formativa e di utilizzazione, cioè proprio ciò che costituisce la particolare posizione dell'essere umano nel mondo reale. Ma questa capacità di azione è tipica dello spirito e si fonda sulle categorie proprie dello spirito.

Non si deve prendere alla leggera quest'obbiezione. Essa non è costituita dal fatto che questa capacità d'azione dello spirito riguardi soltanto la posizione « esterna » dell'uomo, poiché anzi questa posizione esterna e il modo conseguente di agire dell'uomo nel mondo si fondano interamente sulla sua interna specifica conformazione. Che cosa infatti accade qui in realtà? L'uomo plasma notoriamente determinati rapporti naturali nel loro proprio ambito ontico, ma può far ciò certamente soltanto nella cerchia a lui più vicina, poiché la lontananza cosmica è al di fuori dalla sua portata, e tuttavia egli ha mutato l'aspetto della terra. Lo spirito, come forza cognitiva, pianificante ed esecutiva, incide in modo non misconoscibile nella trama dei livelli ontici inferiori. E ciò non si riferisce soltanto alla natura inorganica: l'uomo seleziona piante e animali, mutandone così la specie. Egli indaga e verifica anche la propria vita corporea e ne aumenta le capacità; lo stesso vale per la sua propria vita coscienziale-sensibile, egli la prende nelle sue mani come educatore e la modella secondo le sue finalità. E in generale si dovrà dire che l'uomo agisce più facilmente sulla natura che sullo spirito, poiché le maggiori opposizioni gli sorgono contro entro il suo stesso essere, e le lotte più tenaci sono quelle dello spirito contro se stesso [1].

Non sembra quindi pure che le categorie più eleva-

[1] Hartmann riassume qui i risultati del grande fatto culturale costituito dalla scienza della natura: proprio nel suo successo essa costituisce la sua autolimitazione e « crisi » dei fondamenti. Conoscendo la natura e le sue leggi « infallibili » e necessarie, lo spirito ne usa per mutarne i risultati, cioè « storicizza » la natura e la rende alla fine imprevedibile, mescolandovi l'attività spirituale. Tutto ciò non prova una singolare forza, superiorità delle forze spirituali su quelle « naturali »? E in primo luogo la forza pratica della conoscenza, attività tipicamente spirituale?

te dovrebbero essere anche le più forti? Si può certo ancora estendere questa impressione, quando si pone l'agire degli animali accanto a quello dell'uomo. Entro determinati limiti anche l'animale riplasma in funzione di sé una piccola porzione dell'ambiente mondano; gli manca soltanto l'ampia coscienza delle connessioni. È la coscienza spirituale che per prima giunge alla visione panoramica, all'orientamento obbiettivo nel mondo, all'intuizione del possibile e alla programmazione finalisticamente disposta. Quanto a forza sulla natura, conseguentemente, le categorie più forti sono pur quelle dello spirito!

Eppure non è così: rinnegare i fatti, sarebbe certo follia; ma ci si chiede soltanto come i fatti siano da interpretare e se essi veramente si oppongano alla forza delle categorie inferiori.

I fatti addotti, e tutti quelli che sono ad essi assimilabili, attestano l'incidenza dello spirito — e in parte certo già della coscienza non spirituale — sui livelli ontici più bassi: ma non attestano un'incidenza nella struttura categoriale e nella legalità di questi. Tutto dipende da questa differenza: le leggi della dipendenza categoriale non escludono che l'essente di un livello inferiore venga formato attraverso la capacità d'azione del più elevato, poiché tale formatività è null'altro che sovraformazione, e quest'ultima è sempre possibile, nei limiti di ciò che la « materia » permette (in quanto questa è la forma inferiore). Le leggi della dipendenza si oppongono invece soltanto alla variazione o ristrutturazione delle categorie inferiori, anzi delle leggi fondamentali e forme fondamentali di un livello ontico più basso, da parte delle categorie più alte.

Lo spirito umano può in molteplici modi riplasmare i singoli esseri o i rapporti locali della natura, certo tanto maggiormente, quanto più semplice è la loro le-

galità. Ma esso non può in alcun modo riformare le loro stesse leggi. Sopra la struttura categoriale inferiore esso non ha poteri di alcun genere.

Questo è l'elemento differenziante; se si indaga più a fondo all'interno dei rapporti da cui sono stati desunti i fatti addotti, si trova proprio in essi la piena e chiara conferma delle leggi della dipendenza. Donde deriva infatti la capacità d'azione dello spirito, là dove realmente domina la natura? Certo non dal fatto ch'esso si contrapponga alle forze, alla legalità propria della natura, che lotti e disputi con essa! In tale lotta sarebbe presto sopraffatto. I fatti insegnano proprio il contrario: il suo dominio si fonda sull'obbedienza alla natura. Il segreto del suo potere su determinate forze naturali del suo ambiente più prossimo sta nella capacità di comprendere la legalità caratteristica di queste forze e di adattarsi dal canto suo nell'agire tecnico ad esse. Ciò che lo spirito aggiunge di suo alla natura, sono soltanto gli scopi ch'esso persegue usando come mezzo dato le forze stesse della natura. Si può anche dire che è la forma superiore quella con cui esso le sovraforma, ma che può far ciò soltanto in quanto ne rispetta la peculiarità. Non può violentare queste forze, alterarle rispetto alla loro naturalità, ma soltanto valersi per i suoi fini della loro propria modalità di realizzazione, poiché rispetto ai fini le forze naturali si mantengono indifferenti. Esse per sé non perseguono fini, pertanto si possono utilizzare come mezzi per fini loro estranei: la forma inferiore è indifferente rispetto a ogni sovraformazione.

Anche nel suo dominio sulla natura lo spirito resta dipendente dalle categorie della natura esattamente come se non avesse alcun dominio; ed anche in questo caso le sue proprie categorie restano le più deboli. Ogni suo operare nel regno della natura è delimitato dalle

leggi di quest'ultima: « contro » di esse non può nulla eseguire, « con » esse gli riescono le cose più mirabili, e gli vengono segnati confini soltanto dalla sua capacità inventiva.

Vien qui pertanto confermato da ogni punto di vista il rapporto della duplice superiorità; le forze elementari si fanno beffe del fragile essere umano. Ma dove alla fine l'uomo riesce pure a dominare, si ha una superiorità di altro genere: il suo mezzo di prevalenza è la preveggenza e l'azione finalisticamente orientata. La natura non si predispone a queste categorie, i suoi processi si svolgono in modo indifferente rispetto ai risultati, le sue forze sono cieche: non possono porsi in stato di difesa contro la finalizzazione umana, se l'uomo penetra la loro essenza e sa connetterle per i suoi fini [2].

La metafisica, là dove ha trattato il tema della capacità d'azione dello spirito, si è posta per lo più su tesi estreme. Essa ha colto soltanto la cieca superiorità delle forze inferiori (anche di quelle dimoranti nell'intimo dell'uomo) e ha parlato della « impotenza » dello spirito, ovvero ha visto, invece, soltanto l'evidente supremazia creativa dell'uomo, credendo alla « onnipotenza » dello spirito. Ambedue le posizioni sono false, e si oppongono egualmente sia ai fenomeni della vita umana, sia alle leggi categoriali. Lo spirito ha una forza *sui generis*, ma limitata, e di tipo diverso rispetto ad ogni altra che le si opponga, poiché poggia sulla novità categoriale tipica dello spirito, cui compete la pecu-

[2] Hartmann risponde all'obbiezione ribadendo la sua « descrizione » della duplice dipendenza e della indifferenza della natura rispetto allo spirito; ma non riesce a fondare, né pretende di farlo, la possibilità della loro azione reciproca. Anziché ricondurli a un « unico principio », egli preferisce lasciare i reciproci e complessi rapporti nella loro problematicità.

liarità più elevata. Ma essa presuppone l'intera stratificazione delle forze più basse, con cui ha rapporto nella realtà vitale, poiché si basa anche su di esse. La sua autonomia è quella caratteristica dell'intero rapporto fra i livelli mondani, l'indipendenza nella dipendenza.

L'obbiezione dianzi trattata non è l'unica che si elevi contro la teoria dei livelli; i pregiudizi cui qui occorre far fronte sono molti, e per la maggior parte sono connessi con il postulato dell'unità. Essi non si oppongono soltanto alle leggi della dipendenza, ma pure alle leggi della stratificazione dei livelli; pertanto debbono essere ancora una volta riportati a queste ultime.

La legge del ripresentarsi categoriale, come è stato mostrato, non è affatto di applicabilità generale. Una parte delle categorie inferiori si interrompe al limite del rapporto di sovraformazione e con ciò l'unità del mondo reale, pretesa da ogni metafisica, sembra rompersi entro se stessa, e si introducono qui quelle superiorità che paiono corrispondere a questo interrompersi del ripresentarsi categoriale. Poiché l'essere dei livelli superiori si fonda su quello degli inferiori, e questi ultimi ricevono pienamente la propria consistenza dalle loro categorie, non deve perciò pure esser qui totale il ripresentarsi di esse? È ben vero che gli esseri concretamente esistenti del livello superiore comprendono in sé i livelli inferiori, non possono fare a meno di questi, poiché non possono sussistere come « in aria »: così la coscienza non può fare a meno della realtà organica, questa dei rapporti fisico-materiali, e la vita spirituale è condizionata dall'intera serie dei gradi ontici inferiori. Non è proprio questo che vien significato dalla legge della « forza »? Ed anche le leggi della dipendenza non si oppongono allora all'interruzione del ripresentarsi categoriale?

Non ci si può opporre a questa obbiezione soltanto con il fatto dei rapporti di sovracostruzione, poiché questi non costituiscono alcun limite per il ripresentarsi categoriale. Certo il mondo interiore della coscienza non include in sé i processi spaziali della realtà organica, ma i suoi eventi coscienziali-sensibili scorrono nel medesimo orizzonte temporale e presuppongono quelli. Qui la psicologia ha cercato di sorreggersi ricorrendo a un parallelismo dei processi, ma una tale teoria gira soltanto intorno al problema vero e proprio, senza prenderlo in considerazione. Eppure l'unità corporeo-coscienziale dell'essere umano è immediatamente data, in modo altrettanto accessibile sia al vivere nei propri stati di coscienza, sia alla determinazione scientifica. Perché allora tiriamo una linea di divisione nel bel mezzo dell'essere umano? In senso stretto certamente il vecchio concetto di una causalità psico-fisica (spesso erroneamente indicato come azione reciproca) non è da applicare. Una causalità fondante si dà egualmente nella vita organica e in quella dell'anima; soltanto che questa non è una causalità « meccanicistica » come quella delle masse materiali nel loro moto spaziale, e non è essenziale alla causalità l'essere legata alla materia spaziale. Essa neppure appartiene a quelle categorie che « si interrompono » sulla linea di confine psicofisica: il suo valore si estende sino al mondo dello spirito, della società e della sua storia, e ciò non impedisce l'ingresso di forme più alte di determinazione. « Come » una causa produca il suo effetto, rimane qualcosa di inconoscibile anche al livello più basso; parimenti non è osservabile in qual modo possano agire i processi fisiologici su quelli dell'anima e questi a loro volta su quelli, cosicché non v'è alcun motivo per escludere la connessione degli effetti in quanto tale.

Si dimostra così possibile che i confini qui stabi-

liti e fondati con tanto sapiente sforzo siano semplicemente di tipo espositivo: con ciò cadrebbe la distinzione ontica dei due livelli del reale. Il modo di trattazione ontologicamente adeguato si collocherebbe soltanto nella prospettiva del clinico psichiatra, il quale osserva i sintomi corporei e psichici in modo fondamentalmente unitario. E ciò che vale di questa divisione fra livelli, può allora naturalmente ben valere per le altre. È stato ben spesso sostenuto il passaggio continuo delle strutture dinamiche in quelle organiche, e certo la distinzione di un dominio dello spirito dalla vita coscienziale-sensibile è stata operata per la prima volta in epoca tardiva, e non chiaramente stabilita ancora ai nostri giorni.

Su tale base si potrebbe effettivamente parlare di un totale ripresentarsi delle categorie inferiori; in tal caso nell'insieme delle categorie di un livello superiore dovrebbe essere inclusa l'intera molteplicità di tutte le categorie inferiori. Di ogni categoria in generale dovrebbe valere che, una volta emersa ad una data altezza di livello, essa di qui verso l'alto non venga più accantonata. Essa potrebbe nascondersi dietro la novità del livello superiore e parimenti esser coperta da tal novità, ma dovrebbe tuttavia mantenersi in essere anche in questo suo apparente ritrarsi, per ripresentarsi poi necessariamente in modo evidenziabile. In tal modo il ripresentarsi delle categorie rappresenterebbe un fascio di linee penetranti dovunque, che si farebbe più fitto man mano in modo prodigioso procedendo verso l'alto, poiché ad ogni grado se ne introdurrebbero di nuove. E questo addensamento non dovrebbe includere alcuna sovradeterminazione, dovrebbe anzi corrispondere proprio alla ricchezza categoriale del livello più elevato.

È possibile seguire il prospetto così esposto sintantoché non si opponga ai fenomeni. Esso ha il vantaggio

di un prospetto semplificato, ma anche gli svantaggi relativi, e corrisponde pure certamente a qualcosa del mondo reale. Ma questo qualcosa non è la gerarchia dei livelli, materia, vita, anima e spirito, ma piuttosto la scala graduata degli esseri — rappresentata in qualche modo dalle cose, dai vegetali, animali, uomo, società —, che non coincide con la serie dei livelli, ma se ne distingue[3]. La vita dell'anima non include in sé i processi organici, « l'uomo » invece li include. L'uomo è dal basso in alto un essere stratificato: partecipa con animali e piante della vita organica, della corporeità cosale-materiale insieme alla natura non vivente. Di lui si può dire che spazialità e sostanzialità corporea sono categorie sue proprie: ma non sono categorie del suo sentire e volere, e neppure della sua eticità, del suo linguaggio o diritto. Esse quindi ritornano in lui non in quanto è un essere coscienziale-sensibile e spirituale, ma soltanto in quanto è un essere corporeo e organico. Ma ciò non significa altro che questo: il loro ripresentarsi anche all'interno dell'essere umano si interrompe all'altezza ontica della vita coscienziale-sensibile (*Seelenleben*).

Con ciò interamente si ripropongono i già prospettati confini tra i livelli: non sono meri limiti di tipo espositivo, bensì di tipo ontico; essi non distinguono

[3] « Esistenzialmente » cioè anche negli esseri superiori sono presenti *tutte* le determinazioni categoriali sin dalle più basse; ma « essenzialmente », cioè in ciò che li caratterizza rispetto agli altri esseri, cioè nel livello categoriale che essi soli attingono, le categorie inferiori non sono più presenti né richieste. Valida in sede di chiarimento concettuale dei rapporti ontici, la distinzione hartmanniana sembra però davvero assumere un aspetto formalistico, e ridursi, com'egli obbietta a se stesso, a un artificio espositivo: una vera ontologia non può dare la prevalenza a rapporti astratti tra forme ontiche, ma porre bensì in primo piano i rapporti reali tra gli esseri realmente esistenti. L'essenzialismo ontologico sembra essersi introdotto in tal modo nel pensiero di Hartmann.

i modi di rappresentazione, bensì le strutture categoriali, e ciò certo indifferentemente sia nel caso che fra di esse vi siano continui passaggi, sia nel caso contrario. Si danno certo modi di trattazione più autentici che interpretano l'uomo — ed anzi anche l'animale, la società, la storia — come esseri unitari, poiché tali esseri sono pure realmente delle unità di tipo ben determinato: solo che non sono categorialmente in sé omogenei, ma bensì stratificati, e la loro stessa unità è una unità di stratificazione. Da ciò non può prescindere neppure una corretta trattazione unitaria: zoologia, antropologia, sociologia e filosofia della storia fanno ampio riferimento alle opposizioni di livello entro i loro oggetti complessivi, fanno il più ovvio uso di esse, in quanto non possono fare a meno esse pure di queste differenze. L'ontologia viceversa ha a che fare proprio con esse in quanto tali, poiché i livelli ontici unitamente ai loro sistemi categoriali sono le gradazioni gerarchiche dell'essente che includono e collegano tutti gli esseri superiori.

Il ripresentarsi totale delle categorie, allora, si accorda con i fenomeni soltanto quando si raccolgano in unità i livelli più elevati unitamente alla loro impalcatura ontica, senza la quale essi certo mai si presentano: in tal caso è certo compresa in essi l'intera serie dei livelli. Ma si rovescia la situazione effettuale, quando si ascrivono inavvertitamente le forme categoriali dell'impalcatura ai livelli superiori che sopra questa si elevano. A tal proposito non è possibile neppure addurre come argomento l'unità psicofisica dell'essere umano né l'introdursi in esso del nesso causale. La questione fondamentale resta anzi quella circa il modo in cui entro ogni essere nel suo insieme i livelli si distinguono e si collegano l'un l'altro: alla quale però si può rispondere soltanto a patto di esaminare la peculiarità

categoriale dei livelli stessi e di contrastare ogni affrettata confusione. L'unità del mondo non è la risultante di un livellamento generale, ma bensì l'unità di una struttura che presenta spazio libero per l'eterogeneità categoriale.

A questa prospettiva si subordina la trattazione ontologica circa i livelli, poiché tutti gli esseri stratificati già presuppongono l'ordine stesso dei livelli: ma in questa serie gerarchica il ripresentarsi delle categorie è di tipo limitato.

Una terza obbiezione si rivolge contro la legge della differenza fra i livelli. Sembra che differenze poste fra i livelli ontici separino troppo marcatamente fra loro i fenomeni nel loro insieme. All'interno di ogni livello si dà un accompagnarsi l'una all'altra delle gradazioni di forme, e non si intuisce perché ai confini dei livelli la loro serie ascendente debba interrompersi. Il fatto che non possiamo mostrare le forme intermedie significa in questo caso ben poco: si sottraggono alla nostra conoscenza anche all'interno della catena delle forme molti membri nel regno vegetale e animale, senza che perciò sia pregiudicata l'idea qui assolutamente irrecusabile di una connessione genetica.

Quest'obbiezione sarebbe giustificata, se ai punti di differenziazione fra livelli si trattasse di ammettere una interruzione della serie delle forme; ma si tratta qui invece di qualcosa di totalmente diverso, cioè dell'introdursi improvviso di nuovi gruppi categoriali a una determinata altezza della serie. La « distanza » va interpretata non come una lacuna, ma bensì qualitativamente come la diversità della struttura al di sopra di un determinato punto; e da ciò non ci si può scostare, poiché corrisponde ai fenomeni. Dove inizia la vita organica, ivi appaiono insieme le categorie sue proprie: scambio di materia, assimilazione, autoregolazione, autori-

produzione, ecc., poiché è facile intuire che anche la più semplice forma di vita non può mantenersi quando le manchi una sola di queste funzioni fondamentali. Quindi esse si introducono insieme, e questo loro introdursi congiunto produce la distanza qualitativa del livello superiore rispetto all'inferiore.

A fondamento di questo rapporto sta una speciale legalità categoriale, che costituisce un terzo fattore strutturale fondamentale dell'intero ordine ontico, accanto alle leggi della stratificazione e a quelle della dipendenza. Si possono designare le sue leggi come leggi della coerenza, poiché riguardano la connessione delle categorie di un livello; quello che esse affermano, lo si può riassumere in due principî: 1) le categorie di un livello ontico formano una totalità chiusa, e determinano gli esseri propri di un livello non una ad una singolarmente, ma in unione fra di loro; 2) esse si implicano reciprocamente anche nel contenuto, cosicché dove se ne introduce una, necessariamente le restanti vengono insieme coimplicate.

Questa coesistenza però non si estende oltre i confini del livello; e quando una parte delle categorie trapassa nel livello superiore, esse rientrano nella coerenza di livello superiore; a questa corrisponde allora anche la mutazione ch'esse subiscono nel nuovo collegamento. Questo è il motivo per cui chiaramente i livelli ontici si escludono l'un l'altro, ma è un'esclusione soltanto in senso categoriale.

Pertanto la legge della distanza tra livelli si mantiene benissimo assieme all'idea di una continuità generale delle forme. E se l'unità del mondo dovesse avere la forma di una tale continuità, le leggi della stratificazione e della dipendenza non vi si opporrebbero affatto: se sia effettivamente così, non si può distinguere dallo stato attuale dell'analisi categoriale.

Si può qui fare ancora un altro passo nel senso del bisogno speculativo di unità e certo senza sottoscriverlo in modo dogmatico. Con l'idea di una continuità di forme è strettamente legata quella di una connessione genetica. Quest'idea eleva una pretesa cui per il momento la filosofia può dar soddisfazione ancor meno che a quella della continuità; ed è sempre pericoloso per una teoria misurarsi col problema del modo d'origine. Essa non lo può introdurre in alcun modo basandosi su congetture e ipotesi inverificabili; ma il fatto che un problema sia insolubile non significa che sia ingiustificabile. Nel caso dell'origine del mondo l'avvento temporalmente più tardivo dei livelli ontici superiori è un'irrefutabile conseguenza della dipendenza fra i livelli orientata chiaramente dal basso in alto. Inoltre serie di fatti scientificamente ben fondate forniscono certe prospettive che innegabilmente parlano in tal senso: così la vita sulla Terra, da un punto di vista cosmologico, è senza dubbio un prodotto tardivo; essa poté dapprima originarsi soltanto dopo che si fu introdotto un certo stato di raffreddamento e si furono prodotti rapporti atmosferici relativamente stabili. Parimenti la coscienza si instaurò dapprima in rappresentanti del mondo animale altamente sviluppati e relativamente recenti; e lo spirito, raffrontato all'età della specie umana, egualmente dovrebbe ritenersi ancor giovane.

Così ha davvero senso positivo scorgere nella gerarchia e dipendenza dei livelli ontici le tracce di una storia della loro origine. Può forse non essere compito dell'ontologia tracciarne il disegno, poiché con ciò cadrebbe soltanto di bel nuovo in costruzioni speculative. Ma ci si può attendere da essa che le sue esposizioni circa la struttura del mondo reale permettano almeno un chiarimento genetico, poiché nei confronti delle precedenti notazioni essa non può sbarrare una tale via di ricerca.

Ma in qual modo sta ora la questione: le leggi categoriali della stratificazione dei livelli e della dipendenza, che in sé rimangono neutrali circa ogni problema d'origine, permettono un chiarimento genetico?

Questa questione va posta senza alcun dubbio, e la difficoltà principale a questo proposito dovrebbe risiedere nelle differenze fra livelli, quand'esse fossero interpretate come salti o lacune nella continuità delle forme. Ma questa concezione già si è dimostrata erronea: né l'interrompersi delle categorie inferiori, né l'introdursi del nuovo dei livelli superiori lacera la connessione della catena delle forme. Non si vede perché le ultime forme, pur intervenendo successivamente, non possano costituire una serie unitaria. Ci si deve qui soltanto guardare da uno schema troppo semplicistico dell'originarsi stesso: così ad esempio dalla rappresentazione del « prodursi » o dello « sviluppo ». Come una forma ontica inferiore debba produrre quella superiore, senza che per ciò essa includa pure le sue categorie, non è affatto possibile intuire: ciò porterebbe a una spiegazione del mondo « dal basso » e ad avvicinarsi al materialismo. Se viceversa si potesse « sviluppare » la forma superiore dall'inferiore, quella dovrebbe già essere inclusa in modo « implicito » in quest'ultima; rapportato all'insieme dei gradi ontici, ciò significherebbe che le categorie più elevate dovrebbero trovarsi presenti già entro gli esseri più bassi, il che si oppone all'irreversibilità della dipendenza e porta a una spiegazione del mondo « dall'alto ».

Con schemi di tal genere l'ontologia deve evitare di operare; essa deve in ogni caso foggiarsi da sé le sue proprie leggi fondamentali. Ma essa neppure abbisogna di tali schemi, poiché la stessa legalità categoriale con riferimento all'idea dell'origine le offre una possibilità ravvicinata di tipo totalmente diverso.

È ad esempio facile assumere che ad ogni altezza dei livelli le peculiari forme ontiche subiscano una certa variabilità; effettivamente conosciamo in ogni livello fenomeni di questo tipo. Ma ciò non significa altro che l'introdursi dell'instabilità nelle forme ontiche; e se un tipo formale si avvicina al confine superiore di un livello, così pure le sue varianti possono oltrepassare la cerchia delle forme del suo livello. Ciò può avere un senso meramente negativo, cioé che tali varianti non possono più stare sotto le categorie di questo stesso livello e debbono scomparire. Ma può avere anche un senso positivo, e precisamente nel caso in cui esse oltrepassando i confini del livello cadano sotto le categorie del livello superiore. Esse sarebbero allora foggiate da queste ultime — cioè « dall'alto » — e ordinate in funzione di una diversa connessione ontica: in luogo di una dissoluzione per instabilità si instaura allora la stabilità di un ordine ontico più alto. Ciò che come essere puramente fisico è instabile sul piano di un puro equilibrio dinamico, può benissimo divenire stabile tramite le categorie dell'equilibrio organico, poiché con esse si instaurano l'autorinnovamento attivo e l'autoregolazione.

I gruppi categoriali di vari livelli ontici costituirebbero in tal caso i sistemi solidi di ordini ontici eterogenei. Attraverso il loro reciproco saldarsi permetterebbero ai vari tipi di esseri concreti il passaggio da un ordine ontico ad un altro: con ciò anche il ripresentarsi delle categorie inferiori nei livelli più alti dovrebbe accordarsi con l'introduzione del nuovo in questi ultimi, ed ancor più strettamente si accordano a tal proposito l'esser sostenuto dei livelli superiori, il loro fondarsi sugli inferiori, ed egualmente la dipendenza in cui stanno rispetto a questi nonostante ogni loro autonomia categoriale. Dovrebbe essere ben applicabile il già esposto

rapporto per quei casi di sovraformazione in cui gli esseri inferiori unitamente alla loro formalità divengono materia dei superiori; e in una certa variazione l'idea del passaggio genetico si può applicare anche ai rapporti di sovracostruzione, poiché il fondarsi è in questi il medesimo.

Ulteriormente una tale concezione potrebbe esser sostenuta tramite la considerazione che all'interno dei singoli livelli ontici la sopraelevazione delle forme è molto diffusa. Noi le conosciamo come una gerarchia variamente graduata almeno nel dominio della natura organica, ma possiamo seguire il procedere della serie per un tratto anche al di sotto e al di sopra dei suoi confini. I confini di livello si evidenziano qui soltanto tramite l'introduzione della novità categoriale, e ciò è certo anzitutto l'essenziale dal punto di vista ontologico, ma anche l'essenziale non deve essere isolato nella visione di insieme. Ora nel seguito delle gradazioni della realtà organica la connessione genetica è irrecusabile — benché le teorie disputino ancora circa l'intima sua dinamica — e non si può affatto intuire perché la medesima connessione non debba pure oltrepassare i confini di livello. Questi costituiscono limiti dell'origine soltanto nel caso in cui si voglia spiegare la forma ontica superiore con le categorie del livello inferiore, cosa che le leggi della stratificazione radicalmente impediscono. Infatti a tal proposito se con l'oltrepassamento del confine si instaura una novità categoriale, mentre gli esseri medesimi cadono sotto le leggi di un ordine ontico superiore, anche l'idea di trasporre categorie troppo povere nella forma superiore diviene vana e intervengono i limiti della spiegazione genetica.

Soltanto non va dimenticato che tutta questa prospettiva ha carattere puramente espositivo e non si riesce in alcun modo a trarne una teoria e a sostenerla da

un punto di vista ontologico. L'analisi categoriale deve attenersi strettamente ai fenomeni ed evitare conclusioni speculative, anche nel caso in cui abbiano un certo valore ipotetico. Le leggi categoriali si possono fondare entro i limiti del nostro attuale sapere, lo schema sopra accennato della spiegazione genetica viceversa non è fondabile — se non lo sia per il momento o in generale, deve restare indeciso[4].

Ontologicamente in questa esposizione una cosa importa: essa mostra che le leggi categoriali in quanto tali permettono una concezione genetica e non la escludono, come forse potrebbe sembrare a prima vista, poiché anche nell'attuale fase problematica una teoria deve soddisfare all'esigenza di tenere aperta almeno fondamentalmente la via alla ricerca ulteriore per l'accesso al rapporto d'origine nel dominio delle forme ontiche.

[4] Anche qui il tentativo hartmanniano di escludere una spiegazione « genetica » totale dal basso delle forme ontiche, cioè una spiegazione evoluzionistico-materialistica, giunge soltanto sino ad affermarla problematica, non « ancora » ben fondata sui fenomeni noti. Però proprio per opporvisi Hartmann ha ammesso, almeno per qualche caso, un'efficacia delle forme superiori nel « far esistere » le forme inferiori in una nuova coerenza e armonia, e non soltanto nel dare loro nuove sovra-determinazioni. Con ciò la dipendenza quanto all'essere delle forme superiori dalle inferiori sarebbe in qualche caso invertita: ed è appunto questa dipendenza a costituire la base di pensabilità della teoria genetico-evoluzionistica, poiché ciò che quanto all'essere dipende da forme preesistenti, può ben pensarsi anche nella linea dell'essenza prodotto da esse.

XI. LA STRATIFICAZIONE DELL'ESSERE UMANO

L'apprezzamento di un pensiero filosofico si fonda soltanto in parte sulle prospettive ch'esso apre; per altra e maggior parte esso poggia sulla capacità di risolvere i problemi. Come si può valutare da questo punto di vista l'idea della stratificazione dei livelli ontici e delle leggi categoriali?

I problemi che qui vengono in questione sono tutti di natura metafisica; appartengono a quel gruppo di problemi che segnano la sorte della ragione umana, poiché la ragione non può né misconoscerli, né giungere a una loro soluzione radicale. Anzi non si deve annettere alcuna grande speranza a tentativi di soluzione che valgono per essi: ma anche se non sono da attendersi qui propriamente « soluzioni », si deve tuttavia procedere innanzi sulla linea di tali problemi; è possibile trattarne e, a seconda che li si aggredisca correttamente oppure no, giungere a cognizioni che chiariscano lo *status quaestionis* ovvero che rendano l'enigma più oscuro e più intricato.

Nelle leggi della stratificazione e della dipendenza l'essenziale è che una serie di antiche questioni metafisiche con il loro aiuto parzialmente si sbrogliano e

possono avvicinarsi a soluzione. Che sia così, diviene immediatamente comprensibile, osservando in qual modo un intero gruppo di errori tradizionali, che intralciavano ogni progresso, vengano apparentemente risolti dal punto di vista di queste leggi e lascino la via libera ad una nuova penetrazione.

Uno di questi problemi metafisici è stato già in generale trattato nell'orientamento sopra esposto, poiché non è assolutamente separabile dal punto di vista del contenuto dal tema della legalità categoriale: la questione dell'unità del mondo. Ogni ricerca circa l'unità di un primo principio, od origine o causa del mondo si è rivelata senza esito: in tale direzione non si poteva giustificare la molteplicità dell'essente, per tacere dell'unilateralità di contenuto di tali costruzioni. Anche l'idea dell'unità come intero non ha esito, in quanto non riesce ad andare oltre il postulato di una totalità incomprensibile. Ci si avvicina in primo luogo al tipo di unità del mondo reale come si manifesta nei fenomeni con l'idea di una costruzione stratificata; su di ciò una reale rappresentazione la dà pure la più esatta analisi della struttura legale che si afferma nella serie dei livelli, poiché ogni unità ontica, sia microscopica che macroscopica, non è semplificazione, ma dominio della molteplicità con cui ha a che fare.

Ciò che vale per l'unità del mondo, vale *mutatis mutandis* egualmente per l'unità di tutti gli esseri superiori, innanzitutto per quella dell'uomo: anche quest'unità è stata concepita dalla vecchia metafisica in modo semplicistico. Essa scorse o l'essere razionale, o quello naturale, e cercò di interpretare l'essere umano tutt'intero o dal punto di vista spirituale, ovvero da quello della vita organica. Nessun dubbio che si giungesse a comprendere di più partendo dallo spirito come dall'aspetto peculiare dell'uomo; ma in tal modo si per-

deva di vista la base ontica, che sosteneva la vita spirituale. Egualmente va chiarito che al contrario si poteva bensì intendere questa base ontica partendo dalla vita corporea, ma non interpretare così la vita spirituale. Ancora oggi entro l'antropologia si contrappongono queste due direzioni interpretative, e il loro conflitto sembra non voler finire; ed anche quando si tengono presenti ambedue i lati dell'essere umano, le varie teorie inclinano pur sempre dall'una o dall'altra parte: sopravvive qui pur sempre qualcosa del dualismo cartesiano, almeno proprio laddove si cerca di superare il dualismo di « anima e corpo » colpendo l'uno o l'altro dei due membri della opposizione. Infatti si è appunto partiti dall'opposizione come tale, come se fosse del tutto sicuro che si trattasse di un rapporto fra due membri irriducibili.

Il filosofare per opposizioni è una ben nota forma di pensiero, che già era quella dominante nella vecchia metafisica; ma esso aveva un senso là, dove si trattava di una gradazione o di un passaggio continuo fra estremi. Viceversa corpo e spirito non sono reciprocamente gradazioni, fra loro non si stende alcuna continuità: la connessione di livelli fra essi è invece mediata tramite un livello ontico peculiare e distinto da ambedue, quello dell'essere coscienziale-sensibile *(seelische)* [1].

[1] Si evidenziano qui il metodo e il carattere antidialettici, analitici del pensiero di Hartmann e la loro natura « anticartesiana »; Cartesio infatti non soltanto partiva da un'idea « matematica » del reale come continuo, ma già nelle « regole del metodo » suggeriva di introdurre distinzioni e opposizioni a scopo di chiarimento anche là dove esse non constassero in modo immediato. La « dicotomia » appunto sin dall'antichità, come bene nota Hartmann, era un procedimento di semplificazione discorsiva dell'oggetto della trattazione, fatta a scopo esplicativo: ma essa tende a ignorare o a negare i salti di qualità, non commensurabili fra loro, e gli intermediari reali, come appunto la sfera « coscienziale-sensibile » nell'uomo.

In tal modo la struttura dell'essere umano diviene pluristratificata, vien meno l'asprezza dell'opposizione unilateralmente troppo acuita; ciò che appariva come una polarità insuperabile, si rivela essere una serie di illegittimi isolamenti di singoli livelli. In certo senso viene ancora proposto lo schema dell'opposizione, poiché tutt'e quattro i livelli ontici dell'essere umano mostrano naturalmente certi elementi di reciproca opposizione; ma né la loro reciproca collocazione è configurabile in questi elementi, poiché al loro fondo sta già un generale legame comune, né l'opposizione stessa può valere come schema, ove il rapporto non è di tipo dualistico.

Così vien meno sulla base dell'idea della stratificazione il vecchio schema di pensiero, e il legame da esso celato diviene concepibile; in ciò l'essenziale è che quell'idea non è da concepirsi come mero schema, ma si presenta molto concretamente, tramite le leggi categoriali, come gioco reciproco di dipendenza e autonomia generale, tale da assumere in ognuno dei tre limiti di livello la sua forma speciale. In tal modo diviene possibile determinare più da vicino il tipo di unità dell'essere umano, il che avviene di nuovo non già tramite un altro schema, bensì con un'analisi del tipo speciale delle connessioni funzionali colleganti i livelli.

Come lo spirito nell'uomo trasformi in una determinata direzione la vita propriamente coscienziale-sensibile e corporea, come sviluppi le capacità corrispondenti al suo progetto, accresca le abilità ecc., è ben noto. Perciò si è sopra mostrato che ogni trasformazione di tal genere lascia intatta la legalità propria della realtà organica e della vita dell'anima, che lo spirito può far opera trasformatrice soltanto adattandosi ad esse, ma che in ciò ha pure quanto al contenuto ampio spazio libero per i suoi fini. Nondimeno è attuale la questione reci-

proca, in qual modo sia condizionata dalla realtà organica la sua propria modalità e tendenza — quella della stirpe così come quella personale.

Questa questione trova la sua massima difficoltà nel fenomeno enigmatico dell'ereditarietà; si tratta qui ovviamente non dell'usurpazione da parte dell'ontologia del compito di risolvere un problema per il quale la biologia del nostro tempo non ha da offrire ancora in alcun modo una soluzione scientificamente raggiungibile. Infatti la scienza effettivamente conosce soltanto certe relazioni empiricamente osservabili fra i portatori del corredo ereditario nell'insieme delle disposizioni naturali e gli stadi susseguentisi di sviluppo della realtà organica: essa non riesce a rendere intelligibile in se stessa la funzione determinante che indubitabilmente sta loro dietro. E questa situazione di fatto si maschera con l'inconoscibilità del *nexus organicus* di cui si è già parlato relativamente alla categoria della determinazione.

Sino a questo punto l'intero problema è un problema interno della biologia e riguarda soltanto l'ereditarietà somatica delle proprietà: diviene un problema ontologico in primo luogo quando l'ereditarietà si riferisce anche alle proprietà dell'anima e dello spirito. Con ciò viene oltrepassato il confine della realtà organica ed entra in gioco il rapporto fra livelli. Quando si ereditano elementi caratteriali, e tendenze e abilità specifiche ritornano nell'avanzarsi della specie, non ci si può richiamare a un mero nesso organico della trasmissione, poiché nella realtà organica giacciono soltanto le condizioni dei caratteri ereditati, mentre l'effetto appartiene ai livelli superiori. La cellula germinale con i suoi cromosomi appartiene al mondo spaziale-materiale, mentre la tipicità della coscienza e della sfera sensibile, che si riproduce congiuntamente ad essa, è non spazia-

le e immateriale; ed anche se la riproduzione delle proprietà somatiche fosse spiegata senza residui, quella delle proprietà coscienziali-sensibili sarebbe ben lungi dall'essere comprensibile.

Ma poiché già la prima è innanzitutto ancora non spiegata, non si può naturalmente chiarire neppure quest'ultima; e si dà pure una questione di principio in rapporto reciproco ad ambedue, che sottostà alla delucidazione categoriale. Infatti le qualità coscienziali-sensibili si ereditano non già isolate, bensì insieme con quelle somatiche e parimenti aderenti ad esse, ed in ciò sta proprio l'aspetto cui non possono dare alcuna spiegazione quelle teorie che nella loro trattazione separano anima e corpo: viceversa le teorie opposte, che cancellano totalmente la differenza di livelli, cadono nell'errore contrario di non comprendere neppure il problema. Questo è il punto in cui porta consiglio l'idea della stratificazione.

Essa lo porta soltanto in linea di principio e senza risolvere l'enigma vero e proprio della ereditarietà. Ma anche questa soluzione di principio non è senza valore; non perciò infatti si riesce qui a spiegare tutto, bensì puramente a introdurre una concezione del rapporto fra i processi corporei e coscienziali (*seelische*) che, salva restando l'eterogeneità qui sussistente, permetta in generale una co-determinazione dei caratteri coscienziali tramite quelli somatici. Il problema ontologico che sorge qui si pone anche in analogia metodica con quello di una esplicazione genetica della serie dei livelli; e ciò non a caso, poiché anche qui si tratta di una questione di genesi. Importa mantenere aperto almeno un accesso al modo cercato, e in un primo momento non rinvenibile, di connessione della serie.

La possibilità a tale scopo è data nelle leggi categoriali: queste infatti insegnano la dipendenza dei li-

velli superiori rispetto agli inferiori, il loro esser sostenuti e parzialmente co-determinati tramite questi, poiché una parte delle categorie inferiori trapassa costantemente nel livello più alto, sia pure esattamente in un rapporto di sovracostruzione, quale si presenta nel limite di divisione psico-fisico. A parte si è mostrato che i modi di determinazione del livello inferiore non trovano affatto un limite totale al confine superiore di tale livello; e come infatti i nessi causali degli eventi corporei e coscienziali si possano riferire all'intera linea dei fenomeni vitali corrispondenti. E ciò che vale per il nesso causale, deve pure valere egualmente almeno per il nesso organico.

E qualora costituisca obbiezione la preoccupazione della peculiarità e autonomia della vita dell'anima, le andrebbe contrapposto che questo tipo di dipendenza non provoca affatto alcuna diminuzione all'autonomia, poiché restano comunque, a salvaguardare l'autonomia stessa in misura sufficiente, le categorie di nuova introduzione dell'essere coscienziale-sensibile e infine dell'essere spirituale. Qui in generale la dipendenza è soltanto un fenomeno parziale, mentre il peso speciale del livello superiore sta nella legge della novità e in quella della libertà.

Su questa base è possibile dar corpo al problema dell'ereditarietà coscienziale-sensibile e spirituale. In ogni individuo l'essere umano inizia con la pura vita organica e soltanto in questo livello ontico esso si ricollega immediatamente con la linea di sviluppo della sua stirpe. La coscienza non viene assunta dalla coscienza dei genitori, ma bensì si forma di bel nuovo: ma si forma in dipendenza ben determinata dal carattere organico che si viene sviluppando, e questa dipendenza basta a portare l'ereditarietà delle doti e del corredo caratteriale.

Fu dapprima nelle teorie idealistiche del neokantismo che si pose la questione inusitata circa l'origine della coscienza; e non è di alcun aiuto inibirsi il desiderio filosofico di porre questioni, poiché i suoi problemi non sono né curiosità oziose né difficoltà inventate. Dietro esse stanno fenomeni che nessuno può misconoscere, una volta che li abbia osservati; e dietro i fenomeni sta il mondo così come si presenta, includente l'uomo come è. L'uomo non può ricreare il mondo: anche se stesso egli può ricreare soltanto superficialmente, non in modo fondamentale. Pertanto i suoi problemi, anche quelli insolubili, quanto al contenuto non sono opera sua, ma piuttosto il suo destino, egli può bensì trascurarli, ma non escluderli dal mondo. L'origine della coscienza dalla sfera vivente inconscia è un fatto che si presenta ai nostri occhi nel farsi di ogni singolo individuo umano, egualmente, del resto, sia nel caso che lo comprendiamo sia in caso contrario. Ciò che nella linea evolutiva degli esseri organici si è prodotto in grande stile e in tempi geologici, si riproduce qui in piccolo — con riferimento alla legge biologica generale dell'« ontogenesi » che riproduce abbreviato il corso della filogenesi [2].

L'origine della coscienza in tal modo si inserisce senza difficoltà nel processo formativo organico che sviluppa ogni organo e ogni funzione; e si lascia anche interpretare da un puro punto di vista biologico, come quelli dell'adattamento o della selezione, poiché la coscienza dà all'organismo una distinta superiorità nella lotta per l'autodifesa e quindi ha pure un evidente valo-

[2] Hartmann ha così enunciato la « legge della ricapitolazione biogenetica », secondo la quale l'individuo ripresenta abbreviati gli stadi di sviluppo della sua specie: principio essenziale per l'interpretazione evoluzionistica dei fenomeni naturali e vitali.

re selettivo. Ma in ciò l'aspetto essenziale è che in questo modo non viene affatto toccata la sua autonomia; la sua effettiva inserzione quanto all'origine entro i processi morfogenetici della realtà organica non significa ch'essa possa venir prodotta da un punto di vista contenutistico e strutturale tramite le leggi della realtà organica stessa. Anzi essa qui in ogni nuovo individuo porta a compimento l'innalzamento della forma al di sopra del limite del livello ontico da cui essa proviene, e con ciò completa nel contempo l'ingresso nel livello superiore, ove cade sotto altre categorie.

Nel problema dell'ereditarietà dei caratteri coscienziali e spirituali non trova ostacoli la legalità del nuovo e della libertà; è anzi vero il contrario, la categoriale dipendenza dei livelli diviene innanzitutto qui trasparente a tal punto, che ci si può dare di essa una rappresentazione ravvicinata, poiché qui si mostra proprio, come si dice, che la forma del livello ontico più basso diviene « portatrice » della forma più elevata. Essa l'assume entro il suo processo di sviluppo, senza alterarne il modo ontico peculiare. La realtà organica inserisce le funzioni coscienziali-sensibili armonicamente in quelle sue proprie, senza edificare alcuna parete di divisione contro di esse, ma pure senza poterle produrre come tali. Anzi l'intero essere vivente con la sua vita coscienziale-sensibile si sottopone ad una legalità ontica di ordine più alto, e quest'ultima è abbastanza eterogenea rispetto a quella organica, da poter coesistere insieme ad essa senza alcuna frizione. Il risultato è la compenetrazione reciproca di eventi organici e coscienziali, enigmatica e tuttavia così ovvia nell'essere umano, quale la riconosciamo in ogni essere individuale come indivisibile unità nella dualità delle due sfere di datità, dell'esperienza esterna e interna.

L'antropologia su questa base acquisisce il vantag-

gio di potersi rendere consapevole dell'unità dell'essere umano in ogni circostanza, anche quando nelle sue indagini parte unilateralmente da uno dei livelli ontici che sono in esso associati. Secondo un passaggio conseguente la ricerca organologica dell'uomo deve condurre a quelle psicologica e storico-culturale (*geisteswissenschaftlich*)[3]; e perciò da se stessa essa trapassa in queste e si adatta ai livelli superiori con i suoi metodi: e fa ciò anche quando non sa di farlo ovvero crede di muoversi sempre ancora, per una malintesa consequenzialità, sul piano fisiologico e cade in asserzioni meramente biologistiche. La stessa cosa vale, rovesciata, per i modi di ricerca che partono da un ambito psicologico o storico-culturale.

Si può comprendere l'essenza dell'uomo se si tiene presente la totalità della struttura stratificata che è in lui unita; ed egualmente se si sa comprendere quest'essenza nell'interezza della medesima struttura stratificata che sussiste anche fuori di lui nella costruzione del mondo reale. Non si può capire l'uomo senza capire il mondo, in cui egli vive e di cui è membro: esattamente come non si può capire il mondo senza capire l'uomo, come quel membro del mondo cui soltanto si presenta la costruzione di questo, poiché tale rappresentazione è l'immagine del mondo come la delinea la filosofia.

[3] L'uso di strutture psichiche per il chiarimento dei fatti storico-culturali è rilevabile in sede appunto di *Geisteswissenschaft* nel pensiero di W. Dilthey, ove il significato supremo della cultura è attinto dalla disposizione psichico-coscienziale della *Weltanschauung* (visione del mondo).

XII. DETERMINAZIONE E LIBERTÀ

Fu per la prima volta nella metafisica dell'idealismo tedesco che si affermò il problema della libertà come la molla interna della ricerca filosofica. Si studiò dapprima la libertà morale, poi quella dello spirito in generale e infine si situò lo spirito tanto vicino alla libertà da identificarlo con essa. E in ciò costantemente si tendeva a combattere il determinismo universale che era stato dominante nei sistemi del Sei - Settecento. Fichte avvertì questo determinismo come una sorta di schiavitù dell'uomo e salutò come una liberazione la soluzione kantiana dell'antinomia della causalità. Ma Kant aveva innanzitutto scoperto tutta la serietà della situazione: buono e cattivo moralmente può esserlo soltanto un libero volere, e soltanto a tale volere può indirizzarsi una legge morale.

Ma che cosa divenne allora effettivamente il problema della libertà? Fichte credette di assicurare all'uomo la libertà nel modo migliore togliendo di mezzo la dipendenza dall'intero mondo esterno con la sua spazialità e materialità, facendo dipendere la natura, intesa come « non-io », dall'io, e ponendo alla base di tutto l'attività pura. Hegel ricondusse la natura allo

spirito, ma concepì la libertà come qualcosa che apparteneva a tutto lo spirito; soltanto la « coscienza » poteva allora accedere alla libertà e affermarsi con essa.

Con tale concezione il « problema » della libertà è risolto a priori, e certo senza ch'esso venga compreso nella sua effettiva e propria difficoltà. Un « problema » della libertà sussiste soltanto là, dove un mondo già determinato racchiude e sostiene l'uomo: e questo è il rapporto che ci mostrano i fenomeni della vita morale. Fra i maestri dell'idealismo soltanto Kant ha chiaramente scorto questo rapporto e l'ha fatto oggetto della ricerca. Perciò prospettò il problema nella forma di un'antinomia e lo trattò sulla base della filosofia teoretica, benché l'interesse ad esso fosse « pratico » [1].

La presentazione kantiana del problema è rimasta quella tipica, benché il suo tentativo di soluzione rappresenti solo un inizio. Il problema può essere discusso soltanto su basi ontologiche, poiché si tratta in esso del rapporto della volontà con le forze determinanti che dominano il mondo dal basso verso l'alto. Qui occorre anche, innanzitutto, una visione d'assieme dei fattori determinanti di diversa altezza ontica, come pure un'analisi della dipendenza e autonomia nel loro rapportarsi reciproco. Su questa base il problema della libertà, con il suo intero peso metafisico, rientra nell'ambito problematico più ampio delle leggi categoriali della dipendenza [2].

[1] Infatti il presupposto fondamentale della dottrina morale kantiana sta nella celebre distinzione tra fenomeno e noumeno, cui mette capo la critica della ragione teoretica e, in particolare, la « dialettica trascendentale ».

[2] Come in generale per la questione dell'applicazione delle categorie a determinati « oggetti d'esperienza », così in particolare per la deduzione dei modi e limiti della libertà, Hartmann ritiene di poter continuare e completare la posizione kantiana, andando oltre il puro « postulato » della libertà.

La parzialità delle vecchie teorie consisteva nel fatto ch'esse abbordavano la libertà del volere non in questa connessione, ma bensì isolata. Esse non sospettavano che la libertà nella costruzione stratificata del mondo fosse un rapporto che si ripresenta di grado in grado, e che soprattutto si introduce là dove sopravviene un gruppo di fattori determinanti più elevati. Neppure potevano sapere che la libertà del volere dal punto di vista ontologico è soltanto un caso speciale della generale autonomia della formatività superiore rispetto all'inferiore. Ciò doveva egualmente sin dapprincipio manifestarsi come unilateralità nella prospettazione del problema, in quanto si poneva insieme immediatamente la libertà morale con la causalità e la si interpretava soltanto in opposizione a questa, e non si facevano entrare nella trattazione le forme di determinazione intermedie, quelle dell'essere organico e coscienziale-sensibile [3].

L'autonomia della realtà organica rispetto alla legalità della natura non vivente è in sé non meno degna di nota di quella del volere rispetto all'intreccio di motivi coscienziali-sensibili, poiché in questo caso come in quello rispetto ad una dipendenza « dal basso in alto » si introduce un'autonomia che non va rinnegata; e non avviene altrimenti con l'autonomia della coscienza, in quanto si afferma rispetto alla determinazione della realtà organica che la sostiene. Noi abbiamo a che fare appunto con una serie ascendente di autonomie

[3] Anche qui Hartmann cerca di abbandonare il punto di vista antropocentrico, facendo della « libertà » un caso speciale di quella generale autonomia delle forme superiori rispetto alle inferiori, almeno nel loro determinarsi ontico se non nel loro esistere, che già ha cercato di far coesistere con la dipendenza e connessione generale dei livelli e delle rispettive categorie.

e dando loro uno sguardo è intuitivo che la libertà del volere è possibile soltanto nel caso che si dia in generale una libertà nella dipendenza del livello ontico superiore rispetto all'inferiore.

La libertà categoriale è perciò una condizione preliminare della libertà morale. Ciò naturalmente non significa che si possano risolvere con l'aiuto delle leggi della dipendenza tutti i problemi particolari che intervengono, ma bensì che senza essa non si può giungere ad alcuna soluzione, anzi che neppure è possibile comprendere il problema fondamentale conformemente ai fenomeni. È perciò che le vecchie teorie quasi senza eccezione sono giunte a costruzioni metafisiche con le quali non fecero avanzare il problema ponendosi in posizioni errate.

Ad ogni seria ricerca che tenta di giustificare la libertà del volere, si oppose come una muraglia il determinismo. Vien con esso presupposta una concezione del mondo nella quale un'unica catena di dipendenza omogenea pervade tutti i gradi della realtà e non lascia in alcun luogo un varco in cui ci sia spazio libero per una singola iniziativa dello spirito umano. Per lo più si pensò questa catena prefissata teleologicamente a partire da ultimi fini e la si collegò volentieri con la fede nella provvidenza. Secondo questa concezione tutto il futuro è prestabilito a parte da ogni intenzione umana e null'altro può accadere, anche se l'uomo nella sua particolarità crede di porre i suoi fini speciali e di perseguirli. Più raro, ma meno pretenzioso di quello teleologico è il determinismo causale, che poggia su di un modo di vedere naturalistico-scientifico e ammette soltanto un divenire mondano cieco, indifferente ai suoi risultati. Anche qui la determinazione generale è senza varchi; secondo questa concezione agisce nelle decisioni umane una catena causale, circa la quale l'uomo

nulla sa, e questo suo non sapere basta a fargli balenare la visione ingannevole della libertà.

Nei confronti di tale concezione deterministica la metafisica era disarmata, perché è una volta per tutte nell'essenza di ogni dipendenza gerarchica di svolgersi inevitabilmente nell'ambito totale in cui essa sussiste e di non potere conseguentemente esser sospesa tramite forze antagoniste. In ragione di ciò si giunge alla scappatoia di porre in questione la stessa connessione deterministica cosmica: ma ciò non è possibile interamente eseguire, opponendovisi troppi fenomeni ben noti. Ci si limitò pertanto alla mezza tesi di un indeterminismo parziale.

Si ottenne in tal modo spazio disponibile per la libertà del volere, ma si era tagliato il nodo, non lo si era sciolto. Né la teoria dei varchi nella catena della dipendenza causale si poteva in generale associare con l'essenza di connessioni determinanti, né lo spazio lasciato vuoto bastava al senso della libertà etica: poiché la volontà libera evidentemente non è affatto una volontà indeterminata, bensì proprio una volontà ben determinata, ed esattamente auto-determinantesi. E l'autodeterminazione non si poteva ottenere tramite la mera negatività di una determinazione parzialmente tolta.

Così si raffrontano reciprocamente tre metafisiche, due deterministiche ed una indeterministica contrapposta alle prime due; e sino ai nostri giorni le prese di posizione circa il problema della libertà si raggruppano secondo queste. Ma dal punto di vista ontologico sono facilmente avvertibili gli errori di tutt'e tre le posizioni: il determinismo causale si oppone alla legge della novità, in quanto non permette alcuna forma determinante peculiare nel livello superiore. Il determinismo finalistico si oppone alla legge del ripresentarsi categoriale, in quanto trasporta al livello inferiore una cate-

goria del livello più alto (la finalità nell'agire). E l'indeterminismo si oppone alla legge categoriale fondamentale, in quanto toglie la « forza » delle categorie inferiori; ciò significa effettivamente il fatto che a favore della libertà del volere (atto spirituale) venga interrotto il passaggio di una serie di dipendenze causali di ordine inferiore.

Fu Kant il primo a percorrere qui una via nuova, in quanto cercò di comprendere la libertà senza ricorrere all'indeterminismo; egli perciò introdusse un nuovo concetto di libertà, da lui definito come l'introdursi di una determinazione positiva di ordine più elevato (« primo elevarsi di una serie causale », « causalità dalla libertà »). Una tale libertà è qualcosa di diverso dalla mancanza di determinazione, non è « libertà intesa in senso negativo », bensì « libertà intesa in senso positivo »; e Kant scorse la sua possibilità in un mondo già causalmente determinato nel fatto che dietro questo mondo se ne costituisce un altro, un mondo « intelligibile », il mondo dell'« in sé ». Rispetto ad esso la « realtà empirica » del mondo dato e conoscibile vien degradata a « apparenza » (*Erscheinung*), e soltanto di questa si può sostenere il generale nesso causale. Resta perciò spazio disponibile per la positiva libertà del volere senza che venga interrotta la concatenazione causale, dato che l'uomo come essere morale ha un lato intelligibile che si esplica nella decisione volontaria.

La grandezza di questo tentativo di soluzione è stata pienamente apprezzata dai posteri; apprezzarlo non è considerarlo riuscito, e certo non per il fatto che qui troppo si sia caduti in una dipendenza dal modo di pensare idealistico-trascendentale, in cui Kant aveva ammantato il suo pensiero. Questa è la forma temporanea e occasionale dell'opera di Kant. Chiara prova di ciò

è la polemica circa la « cosa in sé » che sorse già vivente Kant e si prolungò sino al Neokantismo [4].

Ma che cosa invece resta della trattazione kantiana dell'antinomia della libertà? Lo si può dire facilmente quando si sia compreso l'elemento fondamentale delle leggi categoriali. La libertà interviene soprattutto là, dove si instaura una novità categoriale; libera è ogni nuova determinazione, che si eleva sopra una determinazione inferiore. In un mondo stratificato la libertà è una questione di impossibilità; in esso una singola forma determinante dovrebbe come nesso generale dominare semplicemente tutto. Ma se un livello superiore si eleva su un livello più basso già determinato, esso porta con sé la sua peculiare determinazione, senza eliminare quelle del livello inferiore. In Kant un « mondo intelligibile » si eleva sopra quello « sensibile » e porta con sé la sua propria determinazione (comprensibile nella legge morale). Ciò che quest'ultima produce nel mondo sensibile, non germina perciò dalla serie causale di questo e rispetto ad essa è libero.

Veramente questi non sono livelli ontici nel senso della nuova ontologia; ma per il problema della libertà già basta che in generale si diano due livelli, poiché loro tramite l'autonomia diviene associabile con l'intreccio causale generale, dato che questo non cancella la determinazione peculiare del livello superiore. Così Kant riuscì a giustificare la libertà del volere senza l'assunzione dell'indeterminismo.

[4] Hartmann non approva il « dualismo » kantiano in quanto aprì la via storicamente all'idealismo, ma lo apprezza come serio tentativo di « conciliare » libertà e dipendenza causale introducendo, sia pure troppo radicalmente, una distinzione di gradi e forme nell'essere: distinzione che egli intende perfezionare e rendere più rispondente ai dati dell'esperienza e non « noumenica » con la sua teoria dei livelli e mediante l'analisi categoriale.

Ciò che qui con un tocco geniale si ottenne senza propriamente scoprire il principio, si può portare a rigorosa legalità attraverso l'idea della stratificazione. Il punto decisivo è l'intuizione che nel mondo reale la determinazione è distinta in livelli e sottostà alle leggi categoriali della dipendenza. Si deve allora ammettere anche una stratificazione delle forme determinanti, ed in essa secondo la legge della novità la forma più alta non può mai essere preventivamente decisa dalla più bassa, anche nel caso in cui questa ritorni nel livello superiore, poiché la forma determinante inferiore si mantiene (secondo le leggi della dipendenza) « indifferente » rispetto ad essa. Di livello in livello si dà sempre di nuovo autonomia nella dipendenza, e da questo punto di vista la libertà del volere è soltanto un caso speciale della libertà categoriale.

L'errore delle vecchie teorie consisteva in una falsa alternativa: si credette che si dessero soltanto due possibilità, il determinismo o l'indeterminismo. L'uno non era compossibile con la libertà, l'altro non lo era con la legalità della natura. Venne trascurata la terza possibilità: la stratificazione delle determinazioni; si presuppose perciò qui, come tanto spesso nelle teorie speculative, una disgiunzione insoddisfacente, e da essa venne la perdita di vista del problema. L'ontologia, sulle orme di Kant, annulla l'alternativa: ogni livello può benissimo essere a suo modo completamente determinato e tuttavia autonomo rispetto a tutte le determinazioni inferiori [5].

[5] Resta però da chiedersi se almeno uno di tali livelli, quello dell'essere spirituale, sia anche « autonomo in sé », capace di autodeterminarsi tramite l'atto individuo di ogni spirito, ovvero soltanto in grado di « seguire le sue leggi », come gli altri livelli. Ed in un mondo generalmente « non contingente » come quello supposto da

Ed ancora un secondo aspetto cadrebbe qui sotto gli occhi: proprio il determinismo causale fu sempre ritenuto in special modo pericoloso, perché è estraneo e a prima vista opposto al modo d'agire finalisticamente orientato. Si credette viceversa di risolvere la difficoltà con il determinismo finalistico, poiché esso è connesso con quel modo d'agire ed insieme del suo stesso tipo: ma questa è una fatale illusione. Se il mondo fosse teleologicamente determinato dal basso in alto, allora la forma di determinazione più alta sarebbe comune a tutto l'essente, e non se ne potrebbe dare una più elevata di questa, e la volontà umana non avrebbe alcun carattere di sovradeterminazione rispetto al processo delle cose e non produrrebbe niente di più come sua propria determinazione rispetto ai processi naturali, bensì sarebbe sul loro stesso piano. Con ciò per essa sarebbe divenuta impossibile l'autonomia di una determinazione superiore, e ne verrebbe confermato che i fini dei grandi processi teleologici del divenire cosmico dovrebbero contrapporsi ad ogni posizione di scopi da parte dell'uomo come forza sovrapposta e non potrebbero lasciargli semplicemente più alcuno spazio disponibile.

Al contrario il determinismo causale è rimasto relativamente senza colpa, poiché esso lascia al volere il suo primato determinante; solo che da parte sua è incomprensibile in qual modo una volontà possa affermarsi entro il generale intreccio della serie causale. Se si limita la generalità della serie causale a un solo livello — come fa Kant —, subito si crea spazio libero per la determinazione autonoma del volere. Se si scorge che da un lato è soltanto la forma determinante inferiore a opporsi alla libertà, e dall'altro questa stessa forma fon-

Hartmann, pare che sia proprio avvenuto quello che il filosofo obbietta alle altre teorie, la « perdita di vista del problema »!

damentalmente è benissimo sovraformabile tramite quella superiore, il vecchio enigma dell'associazione di necessità e libertà è risolto.

Non verrebbe forse con ciò risolto l'intero problema della libertà: ad esso appartengono anche altre aporie. È però bensì risolta la polemica del determinismo e con ciò già si è molto acquisito.

Ma ancora un ulteriore problema parziale può esser risolto in base alla stratificazione: si può dimostrare anche effettivamente il nesso causale è sovraformabile, anzi perché è sovraformabile. Ciò è importante non soltanto per il problema della libertà, bensì anche per la struttura determinativa dei processi organici, perché anche qui già viene sovraformato il nesso causale.

In ogni stadio di una serie causale è insieme unita una molteplicità di fattori determinanti, che costituiscono le componenti di un risultato complessivo. Nessuno di essi può essere eliminato, poiché ciascuno per sé si connette già con una catena di cause, però sono introducibili nuove componenti. Il gruppo delle componenti non è un sistema chiuso, bensì aperto a ogni apporto che possa fornire un membro di co-determinazione al tutto determinante. Questo si rispecchia chiaramente nell'indifferenza del nesso causale rispetto al risultato, poiché ogni nuova componente deve naturalmente deviare la direzione d'insieme.

Pertanto il nesso causale è sovraformabile; non lo è invece il nesso finalistico, poiché è collegato all'ultimo fine con la sua direzione, e ogni assunzione di componenti estranee lo distrugge. I suoi gruppi di componenti sono strettamente chiusi, ed essendo esso strettamente sufficiente a costituirsi, — così come la concezione teleologica del mondo esige per il totale corso del divenire mondano — non interviene accanto o sopra esso in alcun luogo un'istanza determinante di altro tipo.

Se il mondo fosse dal basso in alto ordinato finalisticamente, l'uomo non potrebbe svolgere attività di nessun genere; la sua posizione di scopi non potrebbe incidere nel corso degli eventi. Se invece il mondo è determinato in modo meramente causale, e la determinazione finalistica è una prerogativa umana, allora per l'uomo resta libera la deviazione del processo nei limiti della sua intellezione dei nessi causali, poiché questi assumono le componenti dello scopo da lui fissato, e le conducono entro il corso generale che pure resta causalmente determinato, come realizzazione delle loro proprie componenti.

Ci si deve qui rammentare di quelle tre tappe in cui si completa il nesso finalistico. La fissazione dello scopo e la retrospettiva scelta del mezzo hanno luogo nella coscienza, in quanto soltanto una coscienza « pensante » può precorrere gli avvenimenti temporali e procedere all'indietro rispetto ad essi. Invece la terza tappa è un processo reale, che correttamente si svolge nel tempo: la realizzazione dello scopo attraverso la serie stessa dei mezzi, soltanto in una successione rovesciata; ed ancor più, questo processo reale è un processo causale puro e semplice, poiché in esso i mezzi « producono » il fine, costituiscono ora una concatenazione causale, ed anzi sono scelti per questa loro produzione causale. Il nesso causale con ciò non solo è condizione del processo finalistico, ma pure nelle tre tappe di quest'ultimo è assunto in esso. Che le prime due tappe lo anticipino, lo dimostra la sovraformazione ch'esso subisce nel nesso finalistico.

Con questo esempio diviene molto evidentemente comprensibile, che cosa propriamente significhi la sovraformazione di categorie inferiori tramite una categoria più alta. La serie causale si ripresenta come rapporto subordinato, inserita in una connessione determinante

molto più complessa. Essa è nascosta dalla novità di quest'ultima in modo tale, che per lo più non la si è riscoperta affatto e si è ritenuta l'attività finalistica semplicemente un suo rovesciamento. Fu dapprima l'analisi categoriale a scoprire il vero rapporto: il ripresentarsi del nesso causale nel rapporto finalistico stesso e la sua sovraformabilità tramite il più alto tipo di determinazione.

Si è spesso sottolineato il fatto che in un mondo di oggetti già totalmente determinato in modo causale l'uomo non potrebbe realizzare più alcuno scopo. Si è viceversa affermata proprio la posizione opposta: i processi causali sono deviabili, in quanto non legati in modo fisso a ultimi fini, bensì scorrenti in modo indifferente; certo essi sono deviabili soltanto nel caso in cui l'uomo penetra la loro legalità e vi si adatta, ma se questa condizione viene soddisfatta, essi non offrono alla deviazione da lui operata alcuna resistenza attiva. Al contrario se il mondo delle cose non fosse già causalmente determinato, l'uomo non potrebbe né deviarlo né realizzare scopi; non sarebbe infatti in grado di selezionare alcun mezzo per i suoi scopi, in quanto la scelta ha luogo tenendo conto della capacità di causazione speciale dei mezzi stessi.

Il rapporto delle forme determinanti che si sovraelevano, e che qui è stato brevemente chiarito, costituisce perciò il rapporto fondamentale su cui poggia la superiorità caratteristica dello spirito, la sua posizione di forza nel mondo e il suo dominio sopra la natura. Ciò non è certo ancora in nessun modo la libertà del volere, bensì tuttavia una condizione ontica fondamentale dalla quale essa dipende, poiché la volontà è attività e ciò cui essa tende è sempre realizzazione di fini. Se questi non fossero all'uomo fondamentalmente accessibili, neppure allora potrebbe la sua volontà pren-

dere decisioni in modo serio; sarebbe ridotta a desideri vani, e non le toccherebbe una vera responsabilità, non essendo capace di agire.

Pertanto molto chiaramente la libertà del volere e la moralità dipendono dalla stratificazione categoriale delle forme determinanti e senza questa non sono possibili.

XIII. NUOVA COMPRENSIONE DEL PROBLEMA CONOSCITIVO

Molti sono i problemi metafisici che in modo analogo si possono trattare sulla base delle leggi della stratificazione e della dipendenza; alcuni di essi assumono con ciò un aspetto totalmente di nuovo genere e ricevono un corrispondente progresso pure nuovo.

I più importanti fra di essi stanno, come il problema della libertà, al livello dell'essere spirituale. Così da questo punto di vista ad esempio si possono nuovamente svolgere e trattare il problema della storicità e con esso quello del cosiddetto relativismo. Infatti il processo storico e la sua portatrice, la società umana, sono totalità a più strati; perciò i fenomeni che si presentano in esse, riposano su di un rapporto interno tra livelli, ne costituiscono come la superficie e conseguentemente possono esser giudicati soltanto a partire da tal rapporto. Per ogni « relatività » inoltre la questione decisiva è « rispetto a che cosa » alcunché debba essere relativo; ora, se verità e valore debbono essere relativi a tempi e popoli storici, il processo storico reale è base di riferimento di ogni relazionalità, poiché pure la relatività in questione è dipendente dalla storia secondo ogni condizionalità « dal basso in su ».

In luogo di ogni chiarimento circa il nuovo prospettarsi di questi e di molti altri problemi, verrà qui presentato come prova ancora soltanto un singolo problema fondamentale, e propriamente quello con il quale forse ci si aspetterebbe dal punto di vista ontologico almeno una variazione di oggetto: il problema della conoscenza.

Il problema gnoseologico si è per molto tempo affermato come il problema fondamentale della filosofia, e la teoria della conoscenza come la sua disciplina fondamentale. La filosofia è certo pure conoscenza, i suoi dati sono dati conoscitivi, e ciò che li interessa interessa il conoscere. Perciò la filosofia « critica » da Kant in poi ritenne di dover ricercare prima di ogni altro oggetto l'essenza della conoscenza; ma questa ricerca, come si vide già in Kant, presuppone tuttavia la conoscenza degli altri ambiti oggettuali. Per essa infatti occorre rovesciare e retroflettere sul conoscere stesso la direzione naturale della conoscenza, quella verso gli oggetti. Ciò è opera della riflessione secondaria, che è esposta a parecchi errori; in ogni caso la conoscenza originaria e naturale è da essa presupposta sia come oggetto, sia come base della riflessione; essa presuppone perciò già la considerazione ontologica, poiché quest'ultima è irriflessa come quella naturale e ne rappresenta la prosecuzione in linea retta [1].

[1] Qui Hartmann riassume le linee essenziali della sua concezione del rapporto fra gnoseologia e ontologia. Il « primato » dell'essere sul conoscere viene attestato proprio dalla struttura « naturale » del conoscere, che anzitutto si costituisce in modo diretto con riferimento a oggetti irriducibili al loro esser conosciuti. Soltanto dopo di ciò e in modo riflessivo il conoscere coglie se stesso e si può rendere cosciente della sua struttura; questa implica allora un riferimento essenziale all'essere che la trascende, richiede cioè un fondamento ontologico.

A ciò si aggiunge una seconda considerazione. La conoscenza non è un puro fenomeno coscienziale, come in qualche modo la rappresentazione, il pensare, la fantasia; la conoscenza è relazione fra la coscienza e il suo oggetto; essa perciò eccede la coscienza, e come atto compiuto è in tal senso un atto trascendente. Ciò si rispecchia chiaramente nel fatto che essa stessa interpreta il suo oggetto come « essente in sé », cioè come tale da essere indipendente dal fatto e dal modo del suo esser conosciuto: il che vale sia per gli oggetti esterni che interni, indifferentemente, poiché anche gli eventi della coscienza stessa si compiono indipendentemente dal loro esser conosciuti. La trascendenza vale perciò anche della riflessione della conoscenza su di sé; cioè questa riflessione — ed in essa consiste la teoria della conoscenza — non riflette su di sé, bensì sulla conoscenza naturale degli oggetti.

Occorre distinguere una terza considerazione. La relazione conoscitiva, cui è annessa la trascendenza dell'atto, è fondamentalmente una relazione ontica, e certo una relazione reale; ed è soltanto una delle molte relazioni reali con le quali la coscienza è collegata al mondo reale che la circonda, e non è in alcun modo la prima o la fondamentale fra queste. Essa unitamente al volere, all'agire, allo sperimentare e al vivere, allo sperare, temere e preoccuparsi, appartiene a un ambito di atti trascendenti con cui nella vita è strettamente collegata e rispetto ai quali essa dapprima si eleva ad autonomia a livello di scienza. Ma in questi atti si svolge la vita umana reale, in quanto è una vita nel mondo con una relazione reciproca infinitamente molteplice.

Tuttavia secondo il suo aspetto interno la conoscenza è una sfera di contenuti di tipo speciale, un mondo di sensazioni, rappresentazioni e concetti, che come tale è chiuso rispetto al mondo e non trapassa in esso.

La rappresentazione « rappresenta » soltanto le cose nella coscienza, ma non può togliere il loro star di contro ad essa — quel che propriamente è il loro « esser oggetto » *(Gegenstandsein)* [2]. E qui interviene nel problema gnoseologico il momento ontologico: la questione è proprio questa, in qual modo rappresentazioni e concetti possano rappresentare nella coscienza l'ineliminabile trascendente.

Se si parte dall'opposizione delle sfere degli « enti ideali » entro la coscienza (rappresentazione, concetto, ecc.) e degli oggetti di conoscenza, l'abisso fra di esse sembra invalicabile. In tal caso la conseguenza è o una rinuncia scettica a risolvere la questione, ovvero la soluzione idealistica, che nega l'autonoma realtà degli oggetti di conoscenza: ambedue gli esiti sono stati introdotti in molte versioni. Ma anche il più critico idealismo urta contro la difficoltà di dover spiegare come mera apparenza uno dei fenomeni fondamentali della conoscenza, il realismo naturale, che ad onta di ogni teoria ci tiene prigionieri per tutta la vita: poiché ogni conoscenza intende i suoi oggetti come indipendenti dal loro esser conosciuti.

A causa di ciò è necessario scegliere in luogo dell'opposizione delle sfere un altro punto di partenza, che sia neutrale rispetto a tutte le alternative di tal genere metafisico. A tal fine dà un appoggio l'ontologia, quando si rifletta che alla base della relazione conoscitiva sta un rapporto ontico: sia il soggetto che l'ogget-

[2] Il termine tedesco *Gegenstand* più fortemente del latino *objectum* e dei suoi derivati ha mantenuto questo senso di « opposizione » e distinzione irriducibile, di « altro » dall'atto e dal suo puro esser conosciuto. E poiché nella tradizione idealistica oggetto è un puro prodotto dell'io, occorre rivedere radicalmente tale falsa prospettiva, cui si accompagna l'esclusione di ogni « in sé » dalla sfera conoscitiva.

to del conoscere sono esseri reali, soltanto però per lo più di perfezione molto diversa; e pertanto la loro eterogeneità appare come abisso invalicabile soltanto nella semplice conoscenza delle cose.

In luogo dell'opposizione, ritenuta assoluta, delle sfere suddette, si introduce così la differenza di grado dei livelli ontici: la conoscenza appartiene all'essere spirituale, i suoi oggetti invece si distribuiscono su tutti i livelli ontici, poiché è nell'essenza di ogni essente di poter divenire oggetto per un soggetto conoscente. Che ciò accada, dipende non dall'essente stesso, ma bensì dalla capacità del soggetto di fare dell'essente un proprio oggetto, ovvero, con espressione tecnica, di « obiettarlo » a sé.

Secondo il modo d'essere perciò la conoscenza appartiene al livello più alto del reale; il suo carattere reale giunge ad espressione nel fatto ch'essa nella vita umana è qualcosa di effettivo e di eminentemente efficace, interviene come determinante in tutti i rapporti vitali, ma inoltre come ogni realtà ha consistenza e progresso nel tempo, ha forma processuale sia nell'individuo che nella vita storica spirituale. E accanto a questa appartenenza allo spirito si dispone un secondo rapporto, che riguarda non il suo modo d'essere, ma bensì la sua speciale funzione: che è quella del « comprendere » *(Erfassen)*. In opposizione alla appartenenza si può designare questo secondo rapporto come quello della « intenzionalità » *(Zuordnung)* [3].

Perciò la conoscenza è aperta intenzionalmente non soltanto al livello superiore, bensì a tutti i livelli, anzi

[3] L'intenzionalità e la « comprensione » specificano il modo della trascendenza gnoseologica, distinguendola dalle altre trascendenze, quelle degli atti emozionali, ad esempio, o volitivi (cfr. *Fondazione dell'ontologia*, cit., pagg. 254-255).

per lo più in modo primario ai livelli inferiori, poiché la conoscenza spontanea si rivolge in primo luogo alla realtà spaziale e corporea, alle cose e ai viventi visibili. L'intenzionalità è null'altro che la funzione rappresentativa, soltanto concepita in modo ontologicamente neutro. Il pensiero è eterogeneo rispetto alle cose, appartiene alla coscienza spirituale, ma è « intenzionato » alle cose e ai loro rapporti. Rappresentazione, concetto, giudizio non sono intenzionati a se stessi, bensì a qualcosa altro, dovunque possa essere la posizione di quest'altro nell'ambito stratificato del mondo. È certo possibilissimo che in ogni conoscere sia contenuta anche una concomitante comprensione del proprio essere spirituale; ma la conoscenza delle cose non consiste in questa comprensione concomitante, e neppure è legata al suo accompagnarsi, e il fatto che l'accompagni non si fonda su di essa, bensì su di una connessione di rapporti reali, tramite i quali l'io è già legato onticamente con le cose.

Così la trascendenza della relazione conoscitiva e l'intenzionalità degli enti ideali verso determinati oggetti sono strettamente interdipendenti. Per il fatto che una rappresentazione è intenzionata a un essente, diviene essa stessa innanzitutto contenuto conoscitivo, e l'essente invece è oggetto: e ciò vale tendenzialmente anche allorquando essa non riesce a cogliere l'effettiva consistenza dell'essente o lo coglie soltanto parzialmente, poiché dal punto di vista contenutistico non bisogna guardare a una singola rappresentazione, se essa è corrispondente oppure no. Nel dominio della conoscenza umana non si dà un criterio diretto di verità ed errore [4].

[4] Cioè, la struttura del conoscere è l'intenzionalità, ma da ciò non segue che sempre necessariamente il suo termine intenzionale

D'altro canto, benché la legge dell'intenzionalità valga per « tutta » la conoscenza, non è perciò tuttavia il medesimo in tutta la conoscenza il tipo di intenzionalità. Anzi qui si dà una gradazione molto differenziata, che inizia con la semplice sensazione e sale su sino al concetto. I gradi intermedi sono molteplici, praticamente si implicano l'un l'altro di continuo. Ma gli estremi in questa gerarchia svolgono la funzione di elementi fondamentali, il cui contrasto si mantiene in generale nella totalità del conoscere. Si deve perciò qui parlare di due tipi fondamentali di intenzionalità, cui corrisponde pure una duplice appartenenza: poiché i gradi del conoscere giacciono all'interno dell'essere spirituale, e a tali gradi appartengono i due tipi di intenzionalità, in modo fra loro abbastanza differenziato da poter loro attribuire diverse collocazioni in altezza nella costruzione dei livelli. Certo il mondo dello spirito è entro se stesso in modo molteplice strutturato e graduato; al suo limite inferiore, ancora presso la coscienza non spirituale, sta la sensazione, al limite superiore sta il concetto e con esso l'attività del ricercare e l'autocontrollo critico.

Questa opposizione — ben nota come la duplicità delle fonti originarie del conoscere — si fonda su di una differenza essenziale di intenzionalità. Nel dominio della sensazione le singole percezioni qualitative sono intenzionate a determinati eventi fisici (onde luminose, onde sonore di frequenza data). L'estrema non analogia fra la scala della percezione e quella dello sti-

sia l'essere o che, constatato l'errore di « un » atto conoscitivo, la conoscenza in generale manchi il suo termine naturale e sia pertanto ingannevole. Il grado di « verità » del conoscere va controllato caso per caso, anche se la possibilità del suo coglimento dell'essere è garantita dalla sua struttura.

molo non impedisce l'intenzionalità, poiché questa non ha niente a che fare con l'analogia, dato che è completa e ben solida anche e soprattutto qui, in modo che i medesimi stimoli nelle stesse condizioni diano luogo pur sempre a eguali percezioni corrispondenti. Perciò i particolari tratti dalla multiformità della determinazione ontica, ai quali essa si estende, sono conchiusi in limiti molto stretti e non possono venire arbitrariamente ampliati.

Di tutt'altro tipo è l'intenzionalità che vale per il concetto: essa concerne l'aspetto generale dell'essente, la sua similitudine e legalità, e in ultima analisi dipende pertanto dalle categorie. La sua funzione è riconosciuta come quella dell'apriori nel conoscere. Essa non entra mai nel conoscere reale separatamente, resta sempre nel quadro dell'esperienza; ma l'intuizione che essa fornisce oltrepassa lo sperimentato, poiché il generale come tale non può essere sperimentato. Elemento decisivo per questo tipo di intenzionalità è la condizione che le categorie del conoscere corrispondano a quelle dell'essere, poiché il pensiero può aver accesso all'essente soltanto nei limiti in cui queste coincidono con quelle.

Che si dia una tale coincidenza, benché non totale, lo attesta una serie di fatti importanti e ben noti: quello più noto è la progressiva conferma del conosciuto fondamentalmente e in generale nell'esperienza e nella prassi della vita. Ma sul piano ontologico ciò significa il ripresentarsi di categorie ontiche di livelli inferiori nella struttura dello spirito conoscente: così ritornano nell'intelletto che esegue calcoli le categorie della quantità, nella conoscenza della natura la spazialità, temporalità, sostanzialità, causalità, azione reciproca e molte altre. Ed il rapporto qui esistente è certo questo, che l'intera intenzionalità del grado superiore, l'intuizione

a priori e il concetto, sono pure condizionati nello spirito da tale ripresentazione delle categorie.

Questa ripresentazione è senz'altro intelligibile a partire dalla legalità dell'idea della stratificazione; essa costituisce qui soltanto un caso speciale della penetrazione di categorie inferiori nei livelli superiori: penetrazione che però qui è di tipo specialissimo. Cioè quelle categorie della natura entrano nello spirito non come sue categorie reali, ma come categorie del suo contenuto: la conoscenza stessa, come funzione spirituale e atto trascendente, è ben lungi dall'essere qualcosa di spaziale o di sostanziale, od anche soltanto di quantitativo. Anzi essa possiede le sue proprie categorie, del tutto estranee ai livelli inferiori: da ciò dipende la disgiungibilità del contenuto dall'atto, la sua indifferenza rispetto al soggetto individuale, la sua oggettità e oggettività intenzionali [5], così come non in ultima analisi la categoria della stessa intenzionalità, e l'aspetto con essa inevitabilmente connesso della trascendenza dell'atto.

Ma il fatto che le categorie inferiori ritornino nel contenuto del conoscere, significa qualcosa di totalmente diverso. Esse costituiscono qui gli elementi strutturanti dell'ente di ragione (della rappresentazione, del concetto, ecc.); in tal contenuto esse debbono necessa-

[5] « *Gegenständlichkeit* », « oggettità », cioè il suo riferirsi a un oggetto onticamente opposto, distinto dall'atto, e « *Obiektivität* », cioè il suo corrispondervi gnoseologico, ambedue intenzionali; questo sdoppiarsi del riferimento intenzionale all'oggetto da parte del conoscere, sottolineato dai due distinti termini, è conseguenza della concezione hartmanniana del rapporto esser-conosciuto - esser-in-sé, rapporto di trascendenza ontica che fa cadere soltanto il « primo » oggetto entro il conoscere, il secondo fuori di esso, benché proprio quest'ultimo sia il fondamento ontico del rapporto conoscitivo come rapporto *reale*.

riamente ripresentarsi, in quanto esso è pura, cioè « vera » conoscenza, poiché l'ente di ragione è intenzionato all'oggetto del conoscere e quindi ha pure il senso di una sua rappresentazione. Può avere valore conoscitivo soltanto nei limiti in cui effettivamente rappresenti (ripresenti)[6] nella coscienza la struttura ontica dell'oggetto; e non può rappresentarla se non sia costituito in base alle medesime categorie costitutive dell'oggetto.

Ciò che ha luogo qui è perciò un certo tipo di raddoppiamento delle categorie nel rapporto gnoseologico: le stesse categorie stanno rispettivamente nel soggetto e nell'oggetto, qua come categorie reali, là solo come categorie del contenuto conoscitivo, e questo rapporto appartiene certo manifestamente all'essenza dello spirito conoscente, come la trascendenza dell'atto e la intenzionalità.

Sin qui si tratterebbe ancora di un rapporto puramente esterno: ma nulla ancora è compiuto con il puro raddoppiamento. Anzi già la più semplice analisi dimostra che le categorie del contenuto conoscitivo non sono affatto totalmente le stesse categorie reali dell'oggetto: anche qui si dà, come richiesto dalle leggi della stratificazione, una mutazione nel loro ripresentarsi. Lo spazio e il tempo intuiti nell'intuizione delle cose non sono quasi affatto identici a spazio e tempo reali, in cui si muovono le cose, e che non sono né infiniti né strettamente continui né omogenei, bensì prospettica-

[6] Hartmann stesso « traduce » il rappresentare (*darstellen*) in « ripresentare » (*repräsentieren*), anche qui sottolineando che la presenza intenzionale-gnoseologica (della rappresentazione, ente ideale) sottintende e introduce la presenza ontica (del rappresentato, che si ri-presenta entro la sfera conoscitiva nella sua « realtà »): caso speciale della legge generale del « ripresentarsi » categoriale a livelli superiori.

mente deformati e compresi entro limiti indefiniti. La mutazione non è altrettanto comprensibile in tutte le categorie; ma per lo più quelle che possiamo in generale cogliere, ne mostrano tuttavia le tracce.

Se ora si pensa che l'elemento apriori del conoscere si basa sull'identità delle categorie gnoseologiche e ontiche, e che laddove finisce l'identità, ha il suo limite anche l'apriorismo, la mutazione delle categorie assume in questo caso del loro ripresentarsi un peso rilevante. Infatti è ora possibile dal punto di vista teoretico-critico determinare precisamente in ogni caso la deviazione dalla categoria ontica; non si può manifestamente far ciò in modo sommario per tutte le categorie, bensì soltanto nell'analisi particolare, poiché il fattore della deviazione rispetto alla categoria ontica corrispondente è diverso in ogni categoria gnoseologica. L'identità categoriale sembra essere la più completa nel dominio delle categorie quantitative, e poco manca a concludere che su di ciò si fonda l'esattezza della conoscenza matematica. Ma poiché questa concerne soltanto un lato della realtà e svolge un ruolo principale soltanto nelle scienze della natura non vivente, non se ne può trarre alcuna conseguenza di carattere generale. Nei restanti ambiti del sapere certo non corrispondono bene tra di loro, evidentemente, categorie ontiche e gnoseologiche e propriamente, come pare, tanto meno bene, quanto più in alto si colloca l'ambito oggettuale del conoscere nella serie di livelli della realtà.

Per una precisa analisi categoriale di questo tipo — cioè per una ricerca differenziale della situazione categoriale da un punto di vista teoretico-critico — non si è ancora fatto praticamente quasi nulla. Ma il problema con il riferimento all'aspetto ontologico nella teoria della conoscenza è appunto divenuto maturo per una discussione: ci si deve attendere che la sua

trattazione, ora che per la prima volta la filosofia la intraprende seriamente, dovrà svilupparsi sino a costituire un'intera scienza con propri metodi e competenze.

Ma ciò che può farsi sul cammino di tale ricerca è qualcosa di eccezionalmente importante per ogni conoscenza e scienza, ma in particolare per la conoscenza filosofica. È niente di meno che la prosecuzione della via tracciata da Kant di una critica della ragion pura: almeno quando la si intenda in modo altrettanto rigoroso quanto lo fu inizialmente, cioè come critica della conoscenza a priori.

È stato sopra esposto come pure in un'altra prospettiva la nuova ontologia introduca in questo cammino: in esso si tratta anche della corretta limitazione dell'uso delle categorie nell'applicazione agli oggetti d'esperienza, limitazione che Kant ha fissato soltanto in generale per tutte le categorie. Si è mostrato che anche per ogni singola categoria si dà una speciale limitazione a determinati ambiti oggettuali, che questa non si ottiene semplicemente tramite i limiti di un livello ontico, poiché si ha pure un ripresentarsi di categorie inferiori in livelli superiori, che perciò l'accertamento ontologico appartiene alla determinazione dei limiti di legittima applicazione in ogni categoria gnoseologica, in quanto esso fissa sin dove e in quali forme di mutazione la corrispondente categoria ontica si estenda nei livelli superiori.

Di qui proviene ora nella analisi differenziale delle categorie un secondo bisogno. Anche all'interno della applicazione legittima di una categoria gnoseologica si danno pur sempre certi limiti della sua convenienza, in quanto pure essa coincide nel contenuto soltanto in parte con la categoria ontica corrispondente. Nella vita e nella maggior parte delle scienze questo limite della coincidenza — la « differenza categoriale » — non gio-

ca alcun ruolo attuale; ma nelle ultime questioni-limite e di fondo della scienza in generale, e pienamente nella filosofia, può giocare un ruolo molto significativo. Infatti qui sta l'ambito problematico circa i confini di quel dominio dell'esperienza cui è adattato l'apparato categoriale della conoscenza umana. Pertanto la conoscenza filosofica è indirizzata a una critica dell'elemento a priori in essa, la quale cerca di accertare i limiti dell'identità fra categorie ontiche e gnoseologiche per ogni singola categoria tramite l'analisi differenziale.

Sin dove si possa giungere su questa strada, non è dato naturalmente predeterminare; ma non è escluso che certe questioni limite di tipo speculativo oppure tali da condurre ad aspre antinomie, si possano sbrogliare partendo di qui. Del primo tipo sono i problemi categoriali filosofici cui ha condotto la fisica teorica, del secondo tipo è la molto controversa problematica della verità avanzata dal relativismo filosofico. In ambedue i casi si tratta di presupposizioni tanto fondamentali da essere presupposte nelle frasi stesse che le dovrebbero togliere. Questo circolo vizioso potrebbe facilmente sciogliersi osservando che il toglimento gnoseologico-categoriale non ha senso ontico-categoriale.

Ben al di qua di ogni questione limite la duplice intenzionalità inclusa in ogni conoscenza reale assume un significato molto più generale. Essa riguarda il sapere sia vero che non vero, e con ciò il vecchio problema del criterio di verità. Se nella conoscenza umana si desse una sola forma di intenzionalità, allora nella trascendenza della relazione gnoseologica un sapere circa l'accesso o il non accesso della rappresentazione all'essente o potrebbe non affatto prodursi, ovvero fondarsi su una mera illusione. Ma se se ne danno due che siano tra loro abbastanza eterogenee e indipendenti, allora la concordanza di ciò che esse danno è certa-

mente una testimonianza di accesso del conoscere all'essere; e questa attestazione può avere un peso significativo con l'accrescersi del contenuto del conoscere [7].

Questa idea è antica e sta al fondo di ogni tendenza a confermare le intuizioni a priori tramite l'esperienza. Ma essa giunge anzitutto al suo pieno valore quando si intenda il fenomeno della trascendenza come un rapporto ontologico e dietro l'opposizione di soggetto e oggetto si riconosca la sovrapposizione dei livelli ontici: il che non era possibile su basi meramente trascendentalistiche. La prospettiva riflessa della posizione puramente teoretico-critica è qui essa stessa provvisoria; per la prima volta tramite la prospettiva teoretico-ontologica che interpreta il soggetto come essente entro l'essente, si può cogliere la dualità dei ceppi del conoscere come differenza fondamentale dell'intenzionalità. E con ciò raggiunge la sua intima comprensione la capacità di dar fondamento alla esigenza di una verità trascendente.

[7] Se l'intenzionalità della conoscenza diretta, con le sue categorie ontologiche attribuite immediatamente all'oggetto, viene confermata da quella della conoscenza riflessa e concettuale, che evidenzia le categorie gnoseologiche e le confronta con quelle ontologiche, allora caso per caso gli atti conoscitivi potranno essere confermati o smentiti nel loro valore e nella realtà o non realtà del loro contenuto. Il gioco di sensazione e riflessione, di categorie logiche e ontologiche, darà luogo alla possibilità di un sapere criticamente controllato. Con ciò Hartmann ritiene di aver definitivamente superato ogni scetticismo e relativismo in senso realistico, pur lasciando problematicamente indeterminata l'ampiezza, ed anche la natura di fondo della realtà « trascendente ».

NOTA GENERALE. Più precise ricerche sull'esposizione di cui sopra contenuta nei primi dieci capitoli, si trovano nelle opere principali dell'Autore: *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlin, 1941; *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin, 1938; *Der Aufbau der realen Welt,* Berlin, 1940; similmente per gli ultimi tre capitoli, in: *Das Problem des geistigen Seins,* Berlin, 1933; *Ethik,* Berlin, 1935, e *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin, 1941, tutte edite da Walter De Gruyter & Co.

INDICE